Volume 2b: pages 358-672

This is a ~~somewhat rough~~ OCR text output **volume 2** of Franz Pieper's *Christliche Dogmatik*, produced by BackToLuther in 2015. See the noted date below for my progress. — Because of the size of this book is too large for Google Docs (672 pages), it has been broken up into Part 1 and Part 2. Part 1 (pages 1-358) may be found **here**. – Any detailed use of this must be checked with the scanned version provided at this blog post. –
See **this blog post** for cross-reference of sections to English edition.
Last update: **2017-07**: hyperlinks to Baier-Walther; 2017-02-04: all Lehre und Wehre references hyperlinked; 2016-12-08: x-ref links for each page to English ed.; 2016-11-28 each page added hyperlink "≥" to original page in Google Books for ref., Hebrew text added ; 2015-10-10 polished all Latin and Greek text; 2015-09-28: polished p. 473-672; 2015-09-15: inserted bookmarks for TOC; 2015-09-09 (polished page breaks, footnotes);.

Table of Contents [*Inhaltsangabe*.]

================================

Christliche Dogmatik.

Von

D. Franz Pieper.

Zweiter Band:

Die seligmachende Gnade. Christi Person und Werk.
Der seligmachende Glaube. Die Entstehung des Glaubens.
Die Rechtfertigung durch den Glauben.

St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1917.

Inhaltsangabe.

(for Part 2 only)

Die Aneignung des von Christo erworbenen Heils.

[Application of Salvation, p. 397]

(***De gratia Spiritus S. applicatrice.***)

Der seligmachende Glaube.

Die Entstehung des Glaubens oder die Bekehrung.

[Conversion, p. 452]

Die angeblichen Gründe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes: 1. Der Glaube werde von Gott gefordert, S. 564. [Argument 1: Since God requires men to believe..., p. 471] 2. Ohne die Annahme einer Mitwirkung oder eines rechten Verhaltens seitens des Menschen sei die Bekehrung ein Zwang, S. 566. [Argument 2: Unless man assists in bringing about his conversion ..., p. 472] 3. Gott gebe die Kraft zum Glauben, aber nicht den Akt des Glaubens, S. 567. [Argument 3: God gives man the ability to believe but does not create the act of faith. p. 473] 4. Würde der Heilige Geist ohne menschliche Mitwirkung den Glauben wirken, so würde nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist Subjekt des Glaubens sein, S. 568. [Argument 4: If the Holy Ghost were the sole author of faith, He, and not man, would be doing the believing. p. 474] 5. Weil der Grund der Nichtbekehrung im Menschen liege, so müsse auch für die Bekehrung irgendein Grund im Menschen liegen, S. 569. [Argument 5: Since man can hinder his conversion, it follows that man can also co-operate toward his conversion..., p. 474-5] 6. Der „moralische Charakter" der Bekehrung fordere Mitwirkung des Menschen zur Bekehrung, S. 571. [Argument 6: If man does not co-operate in his conversion, conversion is not a "moral" process. p. 476] 7. Die Bekehrung als ein „freier" Vorgang schließe eine menschliche Mitwirkung ein, S. 573. [Argument 7: Man acts as a free agent in his conversion. p. 477] 8. Die natürliche Ehrbarkeit (*proditas naturalis, iustitia civilis*) bilde eine Art Vorbereitung auf die Bekehrung, S. 574. [Argument 8: Natural probity, civil righteousness prepare men for conversion. p. 478] 9. Die Fähigkeit, die Gnadenmittel zu gebrauchen, sei als ein Beitrag zur Bekehrung auszufassen, S. 575. [Argument 9: Natural man is able to make use of the means of grace, say the synergists as they argue against the monergism of the Holy Ghost. P 479] [Synergismus kämpft auch in der Defensive, S. 577] [Synergism on the Defensive, p. 480]

Die wirklichen Gründe für die Bekämpfung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung: 1. die dem Menschen angeborne *opinio legis*, daß der Mensch irgend etwas zu seiner Rückkehr in Gottes Gnadengemeinschaft tun könne und müsse, S. 581; [The True Reason for Opposing Divine Monergism in Conversion, p. 483] 2. im besonderen die versuchte Beseitigung der *crux theologorum*, warum bei der allgemeinen ernstlichen Gnade Gottes und dem gleichen gänzlichen Verderben aller Menschen nicht alle Menschen tatsächlich bekehrt werden. Luther, die Konkordienformel und die lutherischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts erwarten

Zur Terminologie in bezug auf die Erniedrigung und Erhöhung.

^

Vor allen Dingen ist festzuhalten, daß der Sprachgebrauch der Konkordienformel, wonach Verbergung und Nichtgebrauch der göttlichen Majestät als Synonyma gebraucht werden,[818] nicht „Doketismus" verrät, sondern völlig korrekt ist. Die Erniedrigung ist 1. echte und wirkliche, nicht bloß scheinbare, **Verhüllung** (*κρύψις*), nämlich Verhüllung der göttlichen Majestät, insofern Christus im Stande der Niedrigkeit nicht bloß nomineller oder reduzierter, halber, sofldern ganzer wesentlicher Gott war und blieb und dabei doch in seinem Erdenleben nicht als Gott auftrat, sondern als ein Mensch wie andere Menschen, die nicht Gott sind. Es ist an Franks Worte zu erinnern: „Der Ausdruck der ‚Verbergung und Hinterhaltung' hat . . . darin seine vollkommene Berechtigung, daß bei dem vollkommenen Besitz der Majestät seit dem Momente der Inkarnation die Knechtsgestalt des Menschgewordenen jedenfalls eine Hülle war, unter welcher sich diese Majestät verbarg."[819] Zu dieser Verhüllung gehört im einzelnen, daß der, welcher Gott war und blieb, in Niedrigkeit geboren wurde, unter die Pflicht und Strafe des den Menschen gegebenen Gesetzes trat, floh, beim Besitz aller Dinge (Matth. 11, 27) weder Grundeigentum noch Häuser hatte (Matth. 8, 20), hungerte, dürstete, von Gaben lebte (Luk. 8, 3), weinte, sich binden, schlagen, verspotten, verurteilen, kreuzigen, endlich auch töten und begraben ließ. Das war sicherlich eine echte und starke Verhüllung der göttlichen Majestät. Der allgemeine Anstoß, den man in unserer Zeit an dem Ausdruck „Verhüllung" nimmt, kommt daher, daß man Christum

---

817) Wesen des Christentums, S. 79. 818) Müller, 688, § 65; 679, 8 26.

819) III, 217 f.

In seinem Erdenleben entweder gar nicht (Pankenotiker) oder nur ,halb (Semikenotiker) oder noch nicht (Dorner) oder überhaupt nur nominell (Ritschl, Harnack) Gott sein läßt. Mit dem Besitz der göttlichen Majestät während der Niedrigkeit ist auch immer die Verhüllung der göttlichen Majestät während der Niedrigkeit gegeben, wie Frank richtig bemerkt. — Die Erniedrigung ist 2. Echte und wirkliche, nicht bloß scheinbare, **Selbstentäußerung** (κένωσις, ἑαντον ἐκένωσε), nicht zwar eine Selbstentäußerung hinsichtlich der göttlichen Natur, Wohl aber eine Selbstentäußerung hinsichtlich der menschlichen Natur, welche Selbstentäußerung negativ im Verzicht auf das Auftreten in göttlicher Gestalt (also im Nichtgebrauch der ihr mitgeteilten Majestät), positiv in der Annahme der Knechtsgestalt und des allgemeinmenschlichen Habitus (σχῆμα) bestand. Zu dieser echten Selbstentäußerung gehören genau alle genannten Stücke der Verhüllung, von der niedrigen Geburt an bis zum Sichtöten- und Sichbegrabenlassen. Die niedrige Geburt war eine Verhüllung der göttlichen Majestät und zugleich ein Nichtgebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur, der sie gegeben war. Der Tod war eine Verhüllung der göttlichen Majestät, welche Verhüllung eben im Nichtgebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur bestand. Dies ist genau die Darstellung der Konkordienformel, indem sie Heimlichhaltung und Nichtgebrauch der göttlichen Majestät als Synonyma nebeneinander stellt, zum Beispiel in den Worten: „Welche [göttliche] Majestät Christus doch gleich in seiner Empfängnis, auch im Mutterleibe, gehabt, aber, wie der Apostel zeuget, sich derselben entäußert, und, wie D. Luther erkläret, im Stand der Erniedrigung heimlich gehalten (*secreto habuit*) und nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht hat (*usurpavit*)." Und wie für den Stand der Erniedrigung die Ausdrücke Nichtgebrauch und Verhüllung als Synonyma gebraucht werden, so auch für den Stand der Erhöhung die Ausdrücke Gebrauch und Offenbarung.[820)] Dem entspricht auch die Beschreibung der Erniedrigung und Erhöhung, wenn berücksichtigt wird, daß im Stande der Niedrigkeit nicht ein völliger Nichtgebrauch, sondern ein teilweiser Gebrauch der göttlichen Majestät statthatte. In diesem Falle wird die Erniedrigung als teilweiser Nichtgebrauch und Verhüllung und die Erhöhung als völliger Gebrauch und Offen-

---

820) Müller, 688, Z 65.

barung beschrieben .[821] Die Verwirrung im Streit der Tübinger und Gießener kam zum großen Teil daher, daß man „Verhüllung" und „Nichtgebrauch" einander entgegensetzte, anstatt sie schriftgemäß und nach dem Vorgänge der Konkordienformel als Synonyma zu gebrauchen. Durch diesen falschen Gegensatz, den man im Widerspruch mit Luther, Chemnitz und der Konkordienformel aufstellte, wurde der Wagen auf ein falsches Geleise geschoben.

Mehr Nebensächliches betrifft das Folgende: Es heißt in der Konkordienformel (S. 679, § 26) in der Beschreibung der Erhöhung Christi, daß sie „nichts anders ist, denn daß er Knechtsgestalt ganz und gar von sich gelegt . . . und in die völlige Posseß und Gebrauch der göttlichen Majestät nach der angenommenen menschlichen Natur eingesetzet". Der Ausdruck „völlige Posseß" befremdet auf den ersten Blick, weil das Bekenntnis in der Regel sagt, daß der Stand der Erhöhung im vollen Gebrauch, voller Offenbarung und Erweisung der göttlichen Majestät bestehe. In dem Ausdruck „völlige Posseß" eine Beschränkung der Bekenntnisaussagen zu finden, in denen Christo im Stande der Niedrigkeit der Besitz der göttlichen Majestät schlechthin zugesprochen wird, geht deshalb nicht an, weil die unmittelbar folgenden Worte lauten: „Welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängnis, auch in Mutterleibe, gehabt, aber . . . nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht hat." Deshalb sagt richtig Frank:[822] „Die Völligkeit des Besitzes der Majestät von seiten der menschlichen Natur war im Stande der Erniedrigung nur insofern nicht vorhanden, als zu solcher Völligkeit sdes Besitzesj der uneingeschränkte Gebrauch, die allwärtshin sich kundgebende Offenbarung gerechnet wird." Dem Ausdruck *plena possessio* liegt die Vorstellung zugrunde, daß man das,, was man nicht gebraucht, besitzt, als besäße man es nicht. Und diese Vorstellung ist in der Schrift selbst gegeben. Die Schrift redet sowohl von einem Besitz der göttlichen Herrlichkeit, der schon im Stande der Niedrigkeit vorhanden war, Joh. 1, 14: „Wir sahen seine Herrlichkeit", Joh. 2, 11: „Er offenbarte seine Herrlichkeit", als auch von einem Besitz, der erst im Stande der Erhöhung eintrat, Joh. 17, 5: „Nun verkläre mich, du Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war." Die Schrift gibt also

---

821) Müller, 688, § 65. Ebenso Chemnitz *De duabus nat*., p. 218, und zwar in seiner Verteidigung gegen die reformierte Anklage, daß er die Stände vermische.

822) III, 217.

die Vorstellung an die Hand, daß der Besitz im Stande der Niedrigkeit erst durch die Verklärung zu einem Besitz im vollen Sinne des Wortes wird.

Es wurde schon dargelegt, daß die Ausdrücke „im Himmel sein" (*esse in coelo*) und „zur Rechten Gottes sein" (*esse ad dextram Dei*) nicht gleichbedeutend sind. Das Sein im Himmel kommt Christo nach der Menschheit auch schon im Stande der Niedrigkeit zu, während das Sein zur Rechten Gottes ihm erst im Stande der Erhöhung zugeschrieben wird. Brenz hätte daher (*De personali unione*, 1561, F. a. 1) nicht sagen sollen, daß Christus nach der menschlichen Natur schon durch die Menschwerdung in den Himmel gefahren und zur Rechten Gottes gesetzt sei, da nur das erstere der Redeweise der Schrift entspricht. Andererseits sollte Quenstedt es nicht als ein Versehen bezeichnen, daß die Tübinger lehrten, Christus sei schon durch die Menschwerdung in den Himmel aufgestiegen.[823)] Ebenso hätte V. E. Löscher Brenz'. Redeweise von dem Aufgestiegensein in den Himmel durch die Menschwerdung nicht so entschuldigen sollen: „Er [Brenz] verstehet nicht *specialem, biblice dictam et determinatam ascensionem, fonbern latam et generalem ober elevationem humanae naturae assumtae*." [824)] Die *ascensio in coelum per incarnationem facta ift ascensio biblice dicta*. Da Christus bei der Menschwerdung nach der Gottheit im Himmel geblieben ist, wie alle zugeben, die durch die Menschwerdung nicht einen „Riß in die Trinität" kommen lassen wollen, und die Menschheit in die Gottheit ausgenommen ist, so konnte Christus es wahrhaftig nicht vermeiden, auch nach der Menschheit im Himmel zu sein. Und das ist es, was er Joh. 3, 13 ausdrücklich von sich aussagt. So hätte auch Loofs sich seine Verwunderung und seinen Spott über Luther sparen können: „Die Menschwerdung wäre dann eher eine Himmelfahrt der Menschheit Jesu." [825)] Gerade das ist es, was Christus Nikodemus bezeugt, und womit er die Tatsache begründet, daß der Menschensohn auf Erden die „himmlischen Dinge" bezeugen kann.

Wir finden, daß die lutherischen Lehrer Christo im Stande der Niedrigkeit die „göttliche Gestalt" (μορφή θεον) sowohl absprechen als zuschreiben. So sagt Luther in ein und derselben Predigt einerseits: „So äußert sich nun Christus göttlicher Gestalt, darin er war"; ferner: Christus „machte sich derselbigen [der göttlichen

---

823) *Systema* II, 560. 824) *Historia motuum* II, 272.
825) RE.3 X, 258.

Gestalt) ledig und fremd"; andererseits: „Christus nahm Knechtsgestalt an und blieb doch Gott und in Gottes Gestalt." [826] Beides ist wahr, aber in verschiedener Beziehung. Die Ledig- und Fremd-machung hinsichtlich der μορφή θεον bezieht sich auf die Ablegung des Asus, und zwar des *usus plenarius*, und das Bleiben in der μορφή θεοϋ bezieht sich auf den Besitz und beschränkten Gebrauch. So erklärt Luther sich selbst: „Paulus legt selbst aus, was er heiße ‚Knechtsgestalt' . . ., daß er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und nicht Gott gebäret, wie er doch wahrhaftig war. Wiewohl er auch die göttliche Gestalt nicht also ablegt, daß man sie nicht fühlte oder sähe; denn so wäre keine göttliche Gestalt da blieben, sondern er nahm sich derselben nicht an und prangte nicht damit Wider uns, sondern diente vielmehr damit; denn er tat Wunderwerke" usw.

Wenn ferner lutherische Lehrer sagen, der erhöhte Christus sei der Christus „in göttlicher Gestalt", und der erniedrigte Christus sei der Christus „in Knechtsgestalt", so ist die μορφή θεον die völlig ausgeprägte göttliche Gestalt oder der *usus plenarius*, während die μορφή δούλου Christum im Nichtgebrauch oder doch nur teilweisen Gebrauch der göttlichen Gestalt darstellt. Ebenso ist es gemeint, wenn die Erniedrigung kurz als Ablegung (*depositio*) der göttlichen Gestalt und die Erhöhung als Verleihung (*collatio*) der göttlichen Gestalt definiert wird.[827]

Zur Bezeichnung der Allgegenwart Christi nach der Menschheit im Stande der Erniedrigung und Erhöhung wurden besonders von späteren Theologen die Ausdrücke *omnipraesentia intima* und *extima* gebraucht. Zu dieser Terminologie ist zu sagen: Wenn der Ausdruck *omnipraesentia extima* gebraucht wird, um die erst mit der Erhöhung eintretende *sessio ad dextram Dei* oder das Gesetztsein auf den Thron der allgegenwärtigen Herrschaft zu bezeichnen, so ist die Sache korrekt. Wird aber die *omnipraesentia extima* in der Weise der *omnipraesentia intima* entgegengesetzt, daß dadurch die Gegenwart Christi bei den Kreaturen im Stande der Niedrigkeit ausgeschlossen sein soll — und so ist der Ausdruck von späteren Theologen gebraucht worden —, so liegt ein undenkbarer und ungedachter Gedanke und ein Verstoß gegen die unio porsoualis vor. Dies weisen von späteren Theologen Scherzer [828]

---

826) St. L. XII, 471. 472. 474. 827) Scherzer, *Syst*., p. 221. 253.
828) Scherzer, *Syst*., p. 237 sq.

und Hollaz klar nach. Hollaz schreibt. *De pers., qu. 58: Praesentia intima est, qua* ο λόγος *adest carni et caro* λόγω, *ita nt nec* λόγος *sit extra carnem nec caro extra* λόγον. *Praesentia extima est, qua* λόγος *una cum carne et caro una cum* λόγω *creaturis praesentissime adest, ita ut nuspiam et nunquam sit* λόγος *post factam unionem, ubi non sit caro. Praesentia extima est consequens praesentiae intimae et ex hac per immotam consequential infertur.* Den dagegen erhobenen Einwurf formuliert Hollaz so: *Ubi est unum unitorum, ibi etiam est alterum quoad praesentiam intimam, non autem semper quoad praesentiam extimam. Sic caro semper praesens fuit* λόγφ, *ubi ille extitit, neque tamen ex eo sequitur, quod caro praesens fuerit creaturis extra* λόγον *existentibus*. Hollaz antwortet: *Sublata praesentia extima tollitur etiam intima. Nam quidquid non indistanter adest ibi, ubi* λόγος *praesens est, illud ne quidem ipsi* λόγφ *indistanter* (ohne trennenden Zwischenraum) *praesens est. Katio est manifesta, quia quae alicubi differunt ut distans et indistans, ut praesens et absens, illa duo ibidem sibi invicem non sunt praesentia. Quodsi igitur alicubi praesens creaturis est* ο λόγος, *ubi ab iis distat caro, ibi praesenti* λόγω *non indistanter praesens est caro adeoque* λόγος *erit extra carnem. Sed si λόγος est extra carnem, datur διάστημα inter naturam divinam et humanam Christi, quo ipso vinculum unionis personalis dissolvitur.* Ferner: *Sicut caro exinanita actu, non solum potentia, fuit unita* τφ λόγφ, *ita etiam actu, non sola potentia praesens fuit, ubi* δ λόγος *fuit*. Mit Recht führt dann Hollaz die Worte Luthers und der Konkordienformel an.

Zur Beschreibung der Beteiligung der menschlichen Natur an dem Allmachtswirken der göttlichen Natur im Stande der Erniedrigung sind die Ausdrücke gebraucht worden: Der Sohn Gottes wirkte im Stande der Niedrigkeit stets in und mit der menschlichen Natur (*in et cum carne*), aber nicht stets durch die menschliche Natur (*per carnem*).[829] Diese Ausdrücke werden nur dann im biblisch-lutherischen Sinn gebraucht, wenn dabei nicht geleugnet wird, daß sowohl die Wunderwerke Christi als auch sein Lehren kraft göttlichen Wissens (Joh. 1, 18) sich durch die menschliche Natur vollzogen, und auch die Welterhaltung und Weltregierung (Joh. 5, 17) nicht außerhalb, sondern innerhalb des Fleisches und in diesem Sinne auch durch das Fleisch geschah. Wenn das

829) So Dannhauer, *Hodos. Phaen*. VIII, 339.

per carnem auf den Stand der Erhöhung beschränkt wird, so muß es den *usns plenarius* der göttlichen Majestät oder *inthronisationem secundum humanam naturam* bezeichnen. Dasselbe ist von der Redeweise zu sagen, daß die bloße Allgegenwart, die Christo bereits im Stande der Niedrigkeit nach der menschlichen Natur zukam, im Stande der Erhöhung zu einer herrschenden oder allwirksamen Allgegenwart wurde. Diese dem Stand der Erhöhung eigentümliche Allgegenwart ist dann in dem Sinne zu nehmen, daß sie "*totalem et plenum maiestatis divinae usum in exaltatione*" (Gerhard) bezeichnet. Die Schrift redet so von der Wirkung und Herrschaft des erhöhten Christus, daß die Wirkung und Herrschaft Christi im Stande der Niedrigkeit außer Betracht gelassen wird.[830] Christus ist König — und zwar nicht bloß Titularkönig — im Stande der Erniedrigung [831] und wird König durch die Erhöhung.[832] Ein schriftwidriges Moment mischt sich erst dann ein, wenn bei der „herrschenden und allwirksamen Allgegenwart" des Standes der Erhöhung die Joh. 5, 17 ausgesprochene Wahrheit: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch" geleugnet wird, mit andern Worten: wenn geleugnet wird, daß alle Machtwirkungen des Sohnes Gottes im Stande der Niedrigkeit innerhalb der menschlichen Natur (*intra carnem*) blieben und sich vollzogen.

2. Die einzelnen Teile der Erniedrigung und Erhöhung. ^
Die Erniedrigung umfaßt alle Ereignisse des irdischen Lebens Christi von der Empfängnis bis zum Begräbnis inklusive. Daß die Höllenfahrt (*descensus ad inferos*) nicht zum Stand der Erniedrigung gerechnet werden kann, ergibt sich aus dem schriftgemäßen Begriff der Höllenfahrt, der noch darzulegen ist. Den ganzen Zeitraum der Erniedrigung befaßt die Schrift unter den Gesamttitel: αι ἡμέραι τής σαρκός.[833] Es ist dies die Zeit, in der Christus im Interesse seines Amtes — nämlich im Interesse der Leistung der *satisfactio vicaria* — auf das Auftreten in der Gottesgestalt verzichtete, in die Menschengleiche einging und sich auch der Leiden und des Todes am Kreuz nicht weigerte.

Empfängnis und Geburt Christi. ^ Daß die Menschwerdung an sich oder die Annahme einer menschlichen Natur nicht unter den Begriff der Erniedrigung falle, wenn die Schrift die Erniedrigung

---

830) Eph. 1, 20—23. 831) Ies. 9, 6; Luk. 2, 11.
832) Apost. 2, 33—36. 833) Hebr. 5, 7.

in Gegensatz zur Erhöhung stellt, wurde schon ausführlich dargelegt.[834] Die Erniedrigung bei der Menschwerdung liegt in dem Modus der Menschwerdung. Der Sohn Gottes wurde nicht in der Weise Mensch, daß er etwa durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt, wie er bei der Erschaffung Adams vorliegt, eine vollständig ausgebildete Menschennatur mit sich verbunden hätte. Vielmehr weist die Schrift Alten und Neuen Testaments sehr nachdrücklich auf diese besondere Art und Weise der Menschwerdung hin, daß der Sohn Gottes „aus einem Weibe" (εκ γγναικός), als Frucht des Leibes" der Maria (ο καρπός τής κοιλίας τής Μαρίας)[835] und damit unter Eingehung auf menschliche Niedrigkeit und Schwachheit des Fleisches und Blutes der Menschenkinder teilhaftig geworden ist. So gehören Empfängnis und Geburt Christi zur Erniedrigung, insofern in ihnen eine niedrige Art und Weise der Menschwerdung vorliegt. Auch dieser Modus der Menschwerdung ist durchaus amtlichen Charakters. Christus mußte seine Erlöserarbeit früh beginnen. Es handelte sich um eine stellvertretende Darstellung eines heiligen Menschenlebens vom ersten Anfang an. Deshalb geht der Mittler zwischen Gott und den Menschen auf das allgemeinmenschliche Werden ein. Der Kausalnexus der niedrigen Menschwerdung mit der Erlösung der Menschen ist klar bezeugt, wenn die Schrift sagt, daß Gott seinen Sohn' auf dem Wege der Geburt aus einem Weibe und mit Unterstellung unter das Gesetz in die Welt sandte in der Absicht (ινα), um auf diese Weise die unter dem Gesetz sich befindenden Menschen loszukaufen (ε^α^οράζε^).[836] Mit Recht erinnern Luther und die lutherischen Lehrer daran, daß bei der Empfängnis und Geburt Christi nicht Wunder außerhalb der Schrift zu erdenken seien.[837] Festzuhalten sind aber als ausdrückliche Schriftlehre die Empfängnis durch Wirkung des Heiligen Geistes und die Jungfrauengeburt, wie bereits unter „Besonderheiten der mensch-

---

834) S. 328. 835) Gal. 4, 4; Luk. 1, 42.

836) Gal. 4, 4. 5. Dazu die Worte Kromayers:*Christus per omnes aetatis nostrae gradus venit, ut immundam nostram conceptionem et nativitatem radicitus curaret. (Theol. pos.-pol. II,* 91.)

837) Vgl. Luther, St. L. XI, 123 f. Zu den außerhalb der Schrift erdachten Wundern gehört auch die Meinung von der *ab initio* vollständigen Ausbildung aller Glieder des Leibes (Basilius, Leo der Große, die meisten Römischen, einige Reformierte und auch einige Lutheraner, wie Himmelius). über die Gefahr für den Glauben, die mit der Wundererdichtung verbunden ist vgl. Chemnitz, *Harm, ev.* zu Luk. 1, 57 ff., p. m- 99.

lichen Natur Christi"[838] nachgewiesen wurde. Sonst widersprechen sich diese beiden Begriffe: Jungfrau sein und Mutter sein. Bei der einzigartigen Mutter, der Gebenedeiten unter den Weibern, ist beides zumal Tatsache. Alle alten und neuen Lehrer, die diese Tatsache leugnen, werden mit Recht den Häretikern zugezählt, weil hier ein direkter Widerspruch gegen die Schrift vorliegt.[839] Wenn sonderlich neueren Theologen, wie zum Beispiel auch Th. Kaftan, die Jungfrauengeburt als „religiös wertlos"[840] erscheint, so haben wir es mit einer Projektion des menschlichen *Ego* zu tun, das die Schriftautorität beiseitesetzt und sich selbst zum Maß der Dinge macht. Von der Jungfrauengeburt als unzweifelhafter Schriftlehre ist die Frage zu unterscheiden, ob Maria den Sohn Gottes *clauso utero* geboren habe. Die lutherischen Lehrer lassen dies mit Recht auf sich beruhen, erklären es aber für möglich wegen der Mitteilung der Eigenschaften.[841]

Hier ist auch das *semper virgo* zu erörtern, das heißt, die Frage, ob Maria, nachdem sie als *virgo* durch Wirkung des Heiligen Geistes die Mutter des Heilandes der Welt geworden war, nun noch in der Ehe mit Joseph die Mutter anderer Kinder geworden sei. Die alte Kirche hat die Frage mit Nein beantwortet.[842] Ebenso Luther [843] und die lutherischen Lehrer.[844] Die neueren Theo-

---

838) S. 75 ff. Nicänum; M., S. 29: *Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est.*

839) Quenstedt II, 576.

840) Nitzsch, Ev. Dogmatik 3, S. 583.

841) Baier III, 85: *Illud autem, quod quidam putant, Mariam clauso utero peperisse Filium, incertum est.* Scherzer, Syst., 179. 181: *An virginitas Mariae asserta id postulet, ut Dominus clauso utero exierit, curiose quaeritur. Sufficit prodiisse salva virginitate. . . . Calviniani aperto utero prqdiisse ideo docent, quod clauso ob negatam idiomatum communicationem prodire non potuerit. At nos com. id. adeoque possibilem etiam clauso utero transitum asserimus*. Konkordienformel, 688, 100: *Hoc modo [ut loco non circumscribatur, da er seinen Raun nimmt noch gibt] creditur de sanctissima virgine Maria natus esse.*

842) Helvidius und die Antidikomarraniten im 4. Jahrh. galten als Abnormitäten. Hieronymus schrieb gegen ersteren, Epiphanius gegen die letzteren. RE.2 V, 764; 1,451.

843) St. L. XX, 2098: „Helvidius, der Narr, wollte auch Marien mehr Söhne nach Christo geben aus diesen Worten des Evangelisten: ‚Und Joseph erkannte seine Braut Maria nicht, bis sie ihren ersten Sohn gebar.' Solches wollte er verstehen, als hätte sie nach dem ersten Sohn mehr Söhne gehabt; der grobe Narr! Dem hat St. Hieronymus fein geantwortet."

844) Chemnitz, *Harmonia ev.* zu Matth. 1, 25.

logen sind geteilter Meinung.[845)] Wenn sonst bei einem Theologen die Christologie in Ordnung ist, so wird man ihn deshalb, weil er Maria nach der Geburt des Sohnes Gottes, noch andere leibliche Kinder gibt, noch nicht unter die Häretiker zählen.[846)] Entschieden zurückzuweisen ist es aber, wenn die, welche für leibliche Brüder eintreten, sich ein geschärfteres „exegetisches Gewissen" votieren und auf die, welche der gegenteiligen Ansicht sind, etwas geringschätzig herabsehen. Auch der Sieffertsche Artikel in RE.[2], der auch in RE.[3] übergegangen ist, hat diese Manieren an sich. Man kann andere Gründe haben, weshalb man Maria außer Christo noch andere leibliche Kinder gehen will. Aber ein Beweis aus der Schrift kann hierfür nicht beigebracht Werden. Am allerwenigsten aus dem έως ον, Matth. 1, 25, und dem πρωτότοκος, Luk. 2, 7.[847)] Aber auch nicht aus den Schriftstellen, in welchen „Brüder" und „Schwestern" Christi erwähnt werden.[848)]

---

845) Luthardt berichtet zu Joh. 2, 12: Für Brüder Christi im eigentlichen Sinne entscheiden sich Sieffert, Wieseler, Neander, Weiß, Bleek, L. Schulze, für Vettern Hofmann, Lichtenstein, Lange. Zu letzteren gehören auch Hengstenberg und Keil. David Brown (in *Commentary Critical and Explanatory* zu Matth. 13, 55) will die Frage unentschieden lassen, während sein Mitarbeiter Fausset zu Gal. 1, 19 sich für "coumn" entscheidet. Das Für und Wider sucht abzuwägen Dummelow zu Matth. 12, 46 (*Commentary on the Holy Bible*).

846) Quenstedt I, 159.

847) Vgl. die Darlegung von Chemnitz in der *Harm. ev.* zu Matth. 1, 25: έως ον, *donec, priusquam*, bis daß usw. sagen an sich nichts darüber aus, ob das bis zu dem Zeitpunkt nicht Geschehene oder Geschehene nachher geschehen oder nicht geschehen sei. Dies beweist Chemnitz einerseits mit 1 Mos. 19, 22; 3 Mos. 12, 4; Apost. 25, 16, andererseits mit 1 Mos. 8, 7; 1 Kön. 15, 35; 2 Kön. 6, 23; Matth. 28, 20 usw. Die letztere Reihe von Schriftstellen charakterisiert Chemnitz richtig: *ita negat praeteritum, ut non ponat futurum*. Meyer sagt z. St. dasselbe, nur meint er aus dem πρωτότοκος schließen zu dürfen, daß Maria nachher noch andere Kinder geboren habe. Aber Chemnitz hat recht, wenn er sagt: *De primogenito facilis est responsio. Nam in lege, quando iubentur primogenitos offerri Domino, non est sensus, exspectandum esse, donec pöst primum nascatur alius. Sed primogenitus vocatur non tantum post quem nati sunt alii, verum etiam ante quem nullus natus est, etiamsi sit unigenitus, hoc est, etsi postea nullos alios habeat fratres, tamen vocatur primogenitus*.

848) Matth. 12, 46 ff.; 13, 55 f.; Joh. 2, 12; 7, 3 ff.; Gal. 1, 19. — Matth. 13, 55: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakob und Joses (Joseph) und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?" Die Frage ist nun, ob das „exegetische Gewissen" uns veranlasse, hier unter „Brüdern" und „Schwestern" leibliche Brüder und Schwestern zu verstehen. Der Grundsatz,

Erziehung, Zunehmen an Weisheit und sichtbarer Wandel auf Erden. ^ Von einer Erziehung (*educatio*) des Knaben JEsus kann natürlich nicht in dem Sinne die Rede sein, als ob Unarten des

---

daß jedes Wort zunächst in seiner eigentlichen und ersten Bedeutung zu nehmen sei, ist richtig. Aber dasselbe gilt auch in bezug aus das im Text stehende Wort „Sohn": „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn (νίός)?" . Daher können alle Antiebioniten, weil sie ja unter rnos in dieser Stelle nicht einen natürlichen Sohn, sondern einen Adoptivsohn verstehen, ohne alle exegetischen Gewissensbeschwerden auch die danebenstehenden αδελφοί und άδελφαί als Adoptivbrüder und Adoptivschwestern fassen. Ebenso fassen sie ja auch „Vater" als Adoptivvater in den Worten Luk. 2, 48: „Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht." Wendet man ein, daß die Schrift selbst diese Näherbestimmung von „Sohn" und „Vater" darbiete, so ist darauf hinzuweisen, daß dasselbe in bezug auf die „Brüder" der Fall ist. Gal. 1,19 heißt der Apostel Jakobutz „der Bruder des HErrn", ό αδελφός τον Κυρίου. Der Apostel Jakobus (*minor*) aber ist nach dem Apostelverzeichnis (Matth. 10, 3) nicht ein Sohn Josephs, sondern des Alphäus, 'Ιάκωβος 6 τον Άλφαίον. Die nun trotzdem Christo leibliche Brüder geben wollen, müssen zu sehr zweifelhaften „exegetischen Mitteln" greifen. Sie müssen behaupten, daß der Gal. 1, 19 genannte Jakobus gar nicht zu den Aposteln gehöre. Die Worte: „Einen andern von den Aposteln sah ich nicht außer Jakobus, den Bruder des HErrn" seien so^auszulegen: „Einen andern Apostel sah ich nicht; ich sah aber Jakobus, den Bruder, des HErrn." Fritzsche beruft sich dafür auf einen „*notus Graecismus“ (Ev. Matth*., p. 482). Meyer lehnt das ab. Man müsse nach Gal. 1, 19 Jakobus, dem „Bruder des HErrn", das Prädikat „Apostel" zugestehen; nur sei er ein Apostel im weiteren Sinn gewesen und deshalb nicht mit dem Sohn des Alphäus im Apostelverzeichnis identisch. Daß Meyer aber dieser Behauptung selbst nicht traut, geht daraus hervor, daß er schließlich wieder auf den „Erstgebornen” (Matth. 1, 25; Luk. 2, 7) zurückfällt, um die leibliche Brüderschaft zu beweisen. — Es ist ferner eingewendet worden: keiner der Brüder des HErrn, also auch nicht der Gal. 1,19 genannte, könne!' zu den zwölf Aposteln gehört haben, weil es Joh. 7, 5 heiße: „Auch seine Brüder glaubten nicht an ihn.” Auch Dummelow scheint es „feststehende” Tatsache zu sein, "φί an tpn." “that none of the brethren were included among the twelve apostles apostles". Allein Matth. 17, 17 nennt Christus auch die Zwölfe ein „ungläubiges und verkehrtes Geschlecht”, und V. 20 schreibt er ihnen ausdrücklich „Unglauben” (αxxxxxx) zu (vgl. Bengel und Meyer). Wie hier bei den Zwölfen nur relativer Unglaube gemeint ist, nämlich Glaubensschwäche in bezug auf die Heilung des Mondsüchtigen, so ist auch durch den Kontext Joh. 7, 5 ausgedrückt, worin der Unglaube der Brüder JEsu bestand, nämlich in ihrer Unzufriedenheit mit der Tatsache, daß Christus nicht in einer Fsstparade nach Jerusalem ziehen wollte. Kurz, das Sicherste ist, den Gal. 1, 19 genannten Apostel Jakobus und Bruder des HErrn mit dem Matth. 10, 3 genannten Apostel Jakobus und Sohn des Alphäus identisch sein zu lassen. Man wird es mit Chemnitz halten müssen, der (l. c.) nach Hieronymus zu dem Resultat kommt: ‚*Mariam post partum (Matth. 1, 25) aut cum Ioseph concubuisse aut filios ex ipso sustulisse non credimus, quia non legimus“*,, nämlich in der Schrift.

Fleisches, wie bei andern Kindern, zu zügeln gewesen wären, da auch der Knabe JEsus δσιος, ακακος, αμίαντος, κεχωρισμένος ano των αμαρτωλών war.[849] Die Sündlosigkeit Christi wurde unter den „Besonderheiten der menschlichen Natur Christi" ausführlich dargelegt.[850] In Konfliktfällen mit den Eltern hatte der Sohn recht.[851] Wohl aber hat der Knabe JEsus gelernt und nicht bloß scheinbar, sondern wirklich an Weisheit zugenommen [852] nach dem natürlichen Wissen der menschlichen Natur, da im Stande der Niedrigkeit das göttliche Wissen innerhalb der menschlichen Natur ruhte, soweit dies amtlich gefordert war. Daß dies „Ruhen", zwar nicht „erkenntnismäßig" erfaßt und dargelegt werden könne, aber als Tatsache auf Grund der in der Schrift bezeugten „geschichtlichen Wirklichkeit" anzuerkennen sei, ist ausführlich bei dem *genus maiestaticum* und bei der Beschreibung des Wesens der Erniedrigung zur Darstellung gekommen.[853] — Daß Christus sich den Menschen sichtbar darstellte, ist nicht Erniedrigung an sich, da er sich auch am Jüngsten Tage sichtbar darstellen wird.[854] Wohl aber gehört es zur Erniedrigung, daß er, der doch zugleich der ewige, wesentliche Gottessohn war und

---

Das verwandtschaftliche Verhältnis der Brüder JEsu stellt sich nach einer der alten Überlieferungen (vgl. Eusebius III, 11 nach Hegesippus) so: Alphäus (Kleophas) war ein Bruder Josephs, des Pflegevaters JEsu. Alphäus starb früh, und Joseph nahm die Familie zu sich, indem er die Kinder adoptierte. So wurden die Kinder des Alphäus JEsu Adoptivbrüder, im gesetzlichen Sinne seine Brüder schlechthin. Wie JEsus selbst Matth. 13, 55 Josephs Sohn heißt, obwohl er zugestandenermaßen nur Adoptivsohn war, so heißen Jakobus, Joseph usw. Brüder JEsu, wiewohl sie nur Adoptivbrüder waren. Daß Adoptivbrüder Brüder schlechthin genannt werden, entspricht nicht bloß dem „jüdischen Sprachgebrauch", sondern ist auch jetzt noch in Amerika und anderswo allgemeine Sitte. Es kommen bei der Frage, was es um die „Brüder" JEsu sei, noch eine Anzahl anderer Punkte in Betracht. Eine Zusammenstellung der Materie findet man bei Siesfert, der für leibliche Brüder eintritt, RE. 2 und RE. 3 unter „Jakobus im N. T.". Unter demselben Titel nimmt Lange die entgegengesetzte Stellung ein in RE. 1. Vgl. auch Hengstenberg zu Joh. 2, 12. Hengstenberg wird heftig von Kahms bekämpft in „Zeugnis von den Grundwahrheiten", 1862, S. 89 f. — Ich habe immer den Rat gegeben, aus die Erörterung der Frage nicht viel Zeit und Kraft zu verwenden. Entschieden abzuweisen ist es aber, wie bereits bemerkt wurde, wenn die, welche für leibliche Brüder eintreten, den Schein zu erwecken suchen, als ob sie die exaktere Geschichtsanschauung und Exegese verträten. Einem solchen Gebaren fehlt die Berechtigung.

849) Hebr. 7, 26. 850) S. 77 ff. 851) Luk. 2, 48. 49.
852) Luk. 2, 52. 853) S. 180 ff.
854) Matth. 25, 31 ff.; 1 Petr. 4, 13; 2 Thess. 1, 7 usw.

blieb,[855] nicht als Gottmensch, sondern als ein gewöhnlicher Mensch austrat und sich auch demgemäß von den Menschen behandeln ließ.

Leiden, Tod und Begräbnis. ^ Das Leiden Christi erstreckt sich durch den ganzen Stand der Erniedrigung. Die Geschichte des Erdenlebens Christi von der Geburt an ist eine Leidensgeschichte.[856] Daher hat man das gehäufte Leiden, welches an den beiden letzten Tagen seines irdischen Lebens, am Donnerstag und Freitag der Leidenswoche, über ihn erging, das großе Leiden (*passio magna*) genannt. Zum großen Leiden gehört auch das Verlassensein von Gott, das in den Worten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" als Tatsache zum Ausdruck kommt.[857] Welche Bewandtnis es mit dem Von-Gott-Verlassensein habe, wird erkannt, wenn man die stellvertretende Stellung Christi zur Geltung kommen läßt. Christus ist freilich für seine Person kein Sünder. Die Übertragung unserer Sünde auf ihn ist ein rein juridischer göttlicher Akt: τον μη γνόνχα αμαρτίαν νπερ ημών αμαρτίαν εποίησεν.[858] Uber dieser göttliche juridische Akt reichte tief in das Herz und Gewissen Christi hinein. Er schloß in sich, daß Christus die Sünde und Schuld der Menschen als seine eigene Sünde und Schuld in seiner Seele empfand. Dies kommt zum Ausdruck, wenn Christus schon in der Weissagung von eigener Sünde und Schuld redet: „Gott, du weißt meine Torheit, und meine Schulden sind dir nicht verborgen." [859] Daher empfand Christus auch den Zorn Gottes, das ist, das Verdammungs- oder Verwerfungsurteil Gottes, in seiner Seele so, als ob er selbst alle Sünden der Menschen begangen hätte. Mit Recht ist daher die desertio als *sensus irae divinae propter peccata hominum imputata* beschrieben worden, und die Worte Christi von der Gottverlassenheit drücken einen wirklichen Sachverhalt aus. Im Anschluß hieran ist auch die Frage erörtert worden, ob man bei Christo von einem Erleiden der Höllenstrafe oder Höllenpein reden dürfe.[860] Bellarmin und andere römische Theologen haben Entsetzen über diese Redeweise ausgesprochen. Sie haben sich zu der Äußerung verstiegen, es sei

---

855) Joh. 8, 58; Matth. 16, 16. 17.

856) Baier III, 86: *Subiectus fuit magistratui, aliis par aut inferior habitus, explendae famis ac sitis causa edit et bibit, lassus dormivit, molestias laborum atque itinerum, pericula, tentationes, tristitiam, egestatem, contumelias etc. pertulit*.

857) Matth. 27, 46. 858) 2 Kor. 5, 21.

859) Ps. 69, 6. 860) Quenstedt II, 586 sqq.

eine „unerhörte Gottlosigkeit", Christo ein Erleiden der Höllenpein zuzuschreiben. Auch schwachgewordene Lutheraner, wie Hornejus, haben den Ausdruck abgelehnt. Mit Recht ist diese scheinbare Frömmigkeit als Unverstand bezeichnet worden. So gewiß die Strafe der Sünden nicht bloß zeitliche, sondern ewige Strafe in der Hölle ist, und so gewiß Christus alle Strafe, die die Menschen treffen sollte, auf sich genommen hat: so gewiß ist es schriftgemäß, Christi Leiden als ein Erleiden der Höllenpein zu bezeichnen. Dazu kommt noch, daß die Schrift die Höllenpein ausdrücklich als den Zustand beschreibt, in dem die Menschen von Gottes Angesicht verworfen oder von Gott verlassen sind.[861)] Daß das Verlassensein von Gott bei Christo nicht ewig währt, ist in der Hoheit der Person begründet. Daß die Person, welche Gott ist, eine kleine Zeit von Gott verlassen war, hat den Wert des ewigen Verlassenseins aller Menschen von Gott. Dies ist nicht eine von Menschen erdachte „Kompensationstheorie", sondern die Schrift lehrt diese Kompensation durch die Hoheit der Person Christi überall dort, wo sie den Finger auf die Tatsache legt, daß wir Menschen durch des Sohnes Gottes Tun und Leiden erlöst sind. Bei der Frage, was es um das Verlassensein Christi sei, wenden wir unsere Gedanken dem Innersten der Erlöserarbeit [862)] des Mittlers zwischen Gott und den Menschen zu. Luther sagt: „Dies Stück kann kein Mensch mit Worten so ausstreichen, als rund, kurz und einfältig es geredet ist. Es redet nicht vom leiblichen Leiden Christi, welches auch groß und schwer ist, sondern von seinem hohen geistlichen Leiden, so er gefühlet hat an seiner Seele, welches Leiden alles leibliche Leiden weit übertrifft. . . . Was das sei, das versteht kein Mensch auf Erden, kann auch kein Mensch mit Worten erreichen noch ausstreichen. Denn von Gott verlassen sein, das ist viel ärger denn der Tod. Die ein wenig davon versucht und erfahren haben, die mögen etwas Nachdenken. Aber sichere, rohe, unversuchte und unerfahrene Leute wissen und verstehen nichts davon. . . . Aus dem Exempel Hiobs kann man etlichermaßen verstehen, was das sei, von Gott verlassen sein. . . . Christus ist auch in der Wahrheit von Gott verlassen gewesen, nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei, sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat. . . . Muß also der gerechte und unschuldige Mensch zittern und zagen als ein armer, verdammter Sünder und in seinem zarten, unschuldigen Herzen

---

861) So Matth. 8, 12: 25, 41. 862) Ies. 53, 11: עֲמַל נַפְשׁוֹ [HEBREW].

fühlen Gottes Zorn und Gericht wider die Sünde, schmecken für uns den ewigen Tod und Verdammnis und in Summa alles leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich. .. . Er hat die hohe Anfechtung, die da heißt von Gott verlassen sein, und des Teufels feurige Pfeile, höllisch Feuer und Angst und alles, was wir mit unsern Sünden verdient hatten, in seiner Seele müssen dämpfen und auslöschen. Dadurch ist uns das Himmelreich, ewiges Leben und Seligkeit, erworben, wie auch Jesaias sagt Kap. 53: ‚Darum daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben.'"[863] Ganz ungehörig aber wäre es, von einer Verzweiflung (*desperatio*) Christi zu reden. Verzweiflung ist Gottlosigkeit und würde der von der Schrift bezeugten Sündlosigkeit Christi widersprechen. Außetdem bezeugt die Schrift ausdrücklich, daß Christus bei seinem Verlassensein von Gott das Vertrauen zu Gott festgehalten hat.[864] Mitten in der Verlassenheit ruft er noch Gott als seinen Gott an. Selbstverständlich ist ferner, daß bei Christi Verlassensein gleichzeitig das Wort in Geltung blieb: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." [865] Gerade auch dadurch, daß Christus das Von-Gott-Verlassensein an Stelle der Menschen auf sich nimmt, tut er den Willen Gottes, und bleibt er unter dem Zorne Gottes zugleich der Gegenstand der höchsten Liebe. „Darum liebet mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse, auf daß ich es wieder

---

863) St. L. V, 223 ff.

864) Ps. 22, 2. 20 ff.; Luk. 23, 46. Gerhard: *Alii homines non possunt iram Dei peccatis suis promeritam sentire sine peccato propter extremam naturae corruptionem, occulte enim in corde suo redduntur impatientes, quandoque etiam verbis contra Deum murmurant, ut testantur exempla lobi et Ieremiae; sed Christus has flammas sine ullo peccato perfert, persistit in sancta erga Deum obedientia ac filialem in corde suo retinet fiduciam. Neque enim haec sunt verba desperantis, quando exclamat: Deus meus, ut quid me dereliquisti? sed sunt verba significantis se sustinere maximos animi angores et dolores vere infernales, sicque Christus conserendo manus cum diaboli potestate, cum mortis horrore et inferorum doloribus gloriosum ex illis ad nostram salutem retulit triumphum. . . . lesuitis absurdum videtur, Christum in passione sensisse iram et dolores infernales, ut apparet ex Bellarmino . . ., cum tamen cogantur concedere, patientem humananj naturam 'in poenis relictam nec ullam consolationem Christum in anima sensisse, quod ipsum et nihil quidquam aliud volumus, quando Christum iram Dei et dolores inferni sensisse dicimus. (Harm, ev., c. 202, p. m. 255.)*

865) Matth. 3, 17.

nehme." [866] — Der Tod Christi war ein wahrer Tod, weil im Tode Christi das stattfand, worin das Wesen des Todes besteht, nämlich die Trennung von Seele und Leib. Diese Trennung berichten sämtliche Evangelisten: Matth. 27, 50: άφήκε το πνεύμα; Mark. 16, 37 und Luk. 23, 46: έξέπνενοεν; Joh. 19, 30: παρέδωκε το πνεύμα, Freilich weil der Tod Christi der Tod des Sohnes Gottes ist, also nicht nur die abgeschiedene Seele, sondern auch der im Grabe liegende Leib in der persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes blieb, so liegt die Todesmöglichkeit bei Christo über die Grenzen des menschlichen Erkennens hinaus.[867] Aber die Tatsache des Todes ist auf Grund der Schrift zu glauben. Alle, welche von einem Scheintod Christi reden — so nicht nur grobe Rationalisten, sondern auch Schleiermacher [868] —, haben ihren Standort außerhalb des Christentums. Die Frage, ob Christus auch im Tode ein wahrer Mensch gewesen sei, nennt Quenstedt mit Recht eine gnaestio enrioea. Die Scholastiker haben die Frage aufgebracht, und auch einige alte lutherische Theologen haben wunderlicherweise Zweifel an dem Menschsein Christi im Tode ausgesprochen.[869] Die Verwirrung ist dadurch angerichtet worden, daß man von der Definition: „Der Mensch ist ein lebendes Wesen (*animal, ens vivum*)" ausging und dann dem toten Menschen das Menschsein entweder direkt oder doch indirekt absprach (letzteres durch die Unterscheidung von Menschsein *materialiter et formaliter*). Es ist zu sagen: Wiewohl der Tod ursprünglich nicht in der Bestimmung des Menschen lag, sondern als ein furchtbares Gericht Gottes infolge der Sünde eingetreten ist, so redet die Schrift dennoch von den Toten als von Personen: „Es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den

---

866) Joh. 10, 17. Es liegt daher ein falscher Gegensatz vor, wenn Calvin, liistäb. II, 16, 11, sagt: *Neque tamen innuimus Deum fuisse unquam illi (Christo) vel adversarium vel iratum. Quomodo enim dilecto Filio, in quo animus eius acquievit, irasceretur?* Hier hat Calvin plötzlich wieder die Stellvertretung Christi vergessen, die er doch vorher und nachher lehren will.

867) Die Darlegung Gerhards über die Unbegreiflichkeit des Todes Christi, *Harm*. ev., c. 202.

868) Luthardt, Dogmatik, S. 267. [10th ed. or 11th ed.]

869) Balth. Meisner, Joach. Lütkemann (bei Quenstedt II, 597). Thomas von Aquino, *Summa III, qu. 50 (bet Duenftebt II, 597): In illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum, ergo non fuit homo. Thomas setzt sogar hinzu: Cum Christum vere fuisse mortuum sit articulus fidei, eum in triduo mortis fuisse hominem asserere haereticum est.*

Gräbern sind, werden seine sdes Sohnes Gottesj Stimme hören und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übels getan haben, zur Auferstehung des Gerichts." 870) Außerdem nennt die Schrift Christum, gerade insofern er als Mittler zwischen Gott und den Menschen sich in den Tod gegeben hat, also gerade auch im Tode, ausdrücklich ἀνθρωπος. [871)]

Die Höllenfahrt Christi ^ *descensus ad inferos*). Die Lehre von der Höllenfahrt, die wir im Apostolischen Symbolum bekennen,^) gründet sich auf 1 Petr. 3, 18 ff. Hier ist sie aber auch so klar ausgesprochen, daß sie mit Recht eine Stelle im Apostolischen Symbolum gefunden hat. Nach 1 Petr. 3 ist Christus nach seiner Lebendigmachung (ζωοποιηθείς) also nach Seele und Leib,[873)] dorthin gegangen (πορενθείς), wo die Seelen solcher Menschen, die hier auf Erden ungläubig blieben (ἀπειθήσαντές ποτε), im Gefängnis (εν φνλακη) sich befinden. Was Christus im Gefängnis getan habe, wird mit ἐκήρνξεν angegeben. Κηρύσσειν heißt nicht „Heil" oder „Evangelium" verkündigen, wie Neuere als selbstverständlich annehmen, sondern ist eine vox msäia und bedeutet laut ausrufen, verkündigen, als Herold auftreten überhaupt.[874)] Das Wort wird im Neuen Testament nicht nur von der *concio evangelical*,[875)] sondern auch von der *concio legalis* [876)] gebraucht. Welchen Inhalt die durch κηρύσσειν bezeichnete Verkündigung habe, muß sich

---

870) Joh. 5, 28. 29.

871) 1 Tim. 2, 5. 6. Quenstedt behandelt den umstrittenen Punkt fast zu ausführlich, II, 594 syH. Dannhauer wendet sich insonderheit gegen den sonst trefflichen Lütkcmann, *Hodos. Phaep.* VIII, 316 sqq.

872) Über die Einfügung des *descensus ad inferos* in das Apostolische Symbolum vgl. Müller, Die Symb. Bücher, Einleitung, S. 44 s.; Güdcr, RE.2 VI, 193 f.

873) Konkordienformcl, Art. IX, S. 696, 2: „Wir glauben einfältig, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach der Begräbnis zur Hölle gefahren." über die Aufeinanderfolge der Akte schreibt Quenstedt II, 535: *Descensus temporis articulus est iuxta catenam actuum Petrinam momentum illud, quod intercessit inter* ζοποίησιν *et* ἀνάοταοιν *Christi stricte sic dictam* (die Auserstchung als Erscheinung aus Erden gefaßt). Von selbst versteht sich, was Hollaz über den Modus des πορεν&είς sagt: *Quamvis descensus . . . fuerit verus et realis, non tamen physicus aut localis, sed supematuralis motus fuit. (Examen, De exalt., qu. 137.)*

874) Thomasius: κηρύσσειν heißt einfach *annuntiare, publice pronunciare*.

875) Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14 usw.

876) Matth. 3, 1; Apost. 15, 21; Röm. 2, 21.

jedesmal aus dem Zusammenhang ergeben. Hier entscheidet der Zusammenhang auf mehrfache Weise gegen die Predigt des Evangeliums und für die Gerichtsverkündigung. Im Text ist nicht etwa von Leuten die Rede, die hier auf Erden keine Gelegenheit hatten, Gottes Wort zu hören, sondern das κηρύσσειν vollzieht sich vor solchen, denen hier auf Erden Gottes Wort reichlich und anhaltend und auch unter äußerlich mahnenden Umständen (Bau der Arche) verkündigt worden war, die aber das Wort im Unglauben verwarfen und deshalb in der Flut umkamen. Wir haben doch kein Recht zu vergessen, daß uns die Schrift das in der Flut umgekommene Geschlecht als einen Typus des Geschlechts vor Augen stellt, das im Gericht des Jüngsten Tages verdammt wird: „Gleichwie es zu der Zeit Noä war^ also wird auch sein die Zukunft des Menschensohnes. Denn gleichwie sie waren in den Tagen vor der Sintflut: sie aßen, sie tranken, sie freiten und ließen sich freien bis an den Tag, da Noah zur Arche einging, und sie achteten's nicht, bis die Sintflut kam und nahm sie alle dahin: also wird auch sein die Zukunft des Menschensohnes. Dann werden zween aus dem' Felde sein; einer wird angenommen, und der andere wird verlassen werden." [877)] Aber nicht nur der nähere Zusammenhang, nämlich die Beschreibung des Objekts, vor welchem das κηρύσσειν sich vollzog, sondern auch der weitere Zusammenhang weist nur auf eine Gerichtshandlung hin. Me Christen werden ermahnt, hier im irdischen Leben (σαρκί) Leiden und Lästerung seitens der ungläubigen Welt geduldig auf sich zu nehmen in Erwartung des gerechten Gerichtes Gottes, das über alle Ungläubigen und Lästerer seiner Gemeinde am Jüngsten Tage ergehen wird, Kap. 3, 14—4, 7. Dieser Ermahnung zum geduldigen Leiden wird Nachdruck gegeben durch das Beispiel Christi, für den auch das irdische Leben Leidenszeit war, der aber sofort nach der Lebendigmachung bereits den Geistern im Gefängnis sich als Richter dargestellt hat und am Ende der Welt als Richter über Lebendige und Tote erscheinen wird. Gut stellt Thomasius den weiteren Zusammenhang so dar: „Unsere ganze Stelle ist von Gedanken des Gerichts umgeben und durchzogen. Der Apostel redet vom Leiden der Gemeinde. Sie steht, eine kleine Herde, mitten in einer Welt des Unglaubens und Ungehorsams, dem Spott, der Lästerung und Verfolgung einer Masse preisgegeben, die ihren guten Wandel in Christo schmäht, V. 14 ff. Da weist sie.

---

877) Matth. 24, 37-40; Luk. 17, 26. 27.

Petrus hin auf das Vorbild Christi, der auch denselben Weg dös Leidens und der Verachtung gegangen ist; aber es war ein einmaliges Leiden, das in Sieg und Herrlichkeit ausging, das sich für ihn wandelte zum Triumph über seine Feinde, die ihn nun bald als Richter über Lebendige und Tote schauen werden. Denn es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge, Kap. 4, 7. Das sollen die Gläubigen bedenken und ausharren in Geduld und Leiden. Wenn nun in den Umkreis dieser Gedanken die Erwähnung jener Frevler hineinfällt, die einst in den Tagen Noahs der Mahnung Gottes spotteten und der Predigt, die durch diesen Herold (κήρυξ) dör Gerechtigkeit in Wort und Tat an sie erging (2 Petr. 2, 5), nur Ungehorsam entgegenstellten, wie soll da ein Raum sein für den Gedanken an eine Errettung der Sünder aus dem Verderben, für eine Heilsanerbietung an jene abgeschiedenen Geister, die in ihrem dereinstigen Verhalten den Lästerern der Gegenwart zum Vorbild dienen? Mich dünkt, der ganze Zusammenhang weist auf eine richtende Selbstbezeugung; der Apostel will an einem analogen Fall Nachweisen, einerseits wie der HErr die Seinen durch das diesseitige Gericht hindurch zu bewahren weiß, andererseits, wie die Ungläubigen auch im Jenseits nur das Gericht des Verderbens zu erfahren haben."[878)]

Folgende irrigen Gedanken über die Höllenfahrt Christi sind abzuweisen: 1. Christus habe in der Hölle Heil oder Evangelium gepredigt, sei es allen Gottlosen [879)] oder allen Gottlosen samt den Teufeln [880)] oder doch den Menschen, die hier auf Erden keine Gelegenheit hatten, das Evangelium zu hören.[881)] Man hat sich für den letzteren Gedanken auf 1 Petr. 4, 6: νεκροῖς ενηγγελίσ'θη berufen. Aber bei diesen Worten läßt schon der Zwecksatz, „damit sie gerichtet würden nach den Menschen im Fleisch" (σαρκί), nur an eine Predigt des Evangeliums denken, welche die nun Toten ehedem im irdischen Leben vernahmen.[882)] — 2. Christus sei zur

---

878) Dogmatik II, 265 s.

879) Marcion; RE. 2 V, 233; Quenstedt II, 616.

880) Origenes; RE. 2 XI, 108; Quenstedt II, 616.

881) Vgl. Güder in RE. 2 VI, 196; Strong, *Syst. Theology*, II, 707; Dorner, Gesch. d. Prot. Theol., S. 880. Über die neueren Theorien von einem „Mittelzustand" vgl. „Lehre u. Wehre" 1871, S. 289 ff.

882) Hier ist nur von Gottes Absicht bei dem die Rede. Wenn das Resultat der göttlichen Absicht nicht entsprach, so macht dies die Hörer zu Objekten des Zornes Gottes im Endgericht. (V. 5.)

Hölle abgestiegen, um daselbst noch zu leiden.[883] Die Worte κηρνσσειν τοῖς εν φυλακή πνενμαοιν Weisen sicherlich nicht auf ein Leiden Christi hin. Ebenso ist jedes Leiden nach dem Tode schlechthin dadurch ausgeschlossen, daß nach dem Bericht der Schrift Christi Geist, als er sich von dem Leibe löste, in den Händen des himmlischen Vaters [884] und im Paradiese [885] war. Die Apost. 2, 24 erwähnten „Schmerzen des Todes" beziehen sich auf Christum nicht nach der Seele, sondern nach dem Leibe, der personifiziert und daher als durch den Todeszustand gebunden oder leidend gedacht ist. — 3. Die Reformierten fassen die Höllenfahrt bildlich. Sie identifizieren die Höllenfahrt mit dem ganzen Stand der Erniedrigung Christi oder mit Christi Leiden, insonderheit mit seinem schweren Leiden in Gethsemane und am Kreuz, oder auch mit Christi Tod und Begräbnis.[886] Die genannten Dinge sind freilich sämtlich Schriftlehren. Schriftwidrig wird die reformierte Stellung aber dadurch, daß diese Dinge an die Stelle der 1 Petr. 3, 18—20 gelehrten Höllenfahrt treten sollen. Ebenso bietet die Schriftstelle keinen Anlaß für die römische Lehre, wonach Christus durch seine Höllenfahrt die Patriarchen und die Heiligen des Alten Testaments aus dem *limbus patrum* befreit haben soll. (*Catech. rom.*, § 100 105.) — 4. Unmöglich ist auch die Beziehung unserer Petristelle auf die „noachische Predigt". So gewiß es ist, daß der Geist Christi auch in Noah war und durch Noah den Menschen vor der Sintflut predigte,[887] so gewiß ist es auch, daß an diese Predigt an unserer Petristelle nicht gedacht werden kann, da hier das Subjekt des εκήρνξεν ausdrücklich als „der historische Christus",

---

883) So Äpinus, Pastor in Hamburg, st 1553; Flacius, *Clavis*, unter „*Infernum*". Vgl. Frank, Theol. d. F. C. . III, 408 ff.; RE. 3 I, 228.

884) Luk. 23, 46. 885) Luk. 23, 43.

886) So Calvin, *Instit*. II, 16, 8 sgg. So auch der Heidelberger Katechismus, Frage 44: „Warum folget: ‚abgestiegen zur Hölle'? Antwort: Daß ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, daß mein HErr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele, am Kreuz und Zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset." Ausführliche Zitate aus reformierten Schriften bei Heppe, Ref. Dogmatik, S. 357 ff. Richtig sagt Quenstedt in bezug auf das reformierte *Quicunque ζωοποιηθείς, vivificatus, descendit in carcerem infernalem, ille nec ante mortem nec in ipso mortis articulo nec etiam statim post mortem descendit ad inferos. Atqui Christus ζωοποιηθείς etc*. (II, 537.)

887) 1 Petr. 1, 11.

nämlich als θανατωθεις μεν σαρκί, ζωοποιηθείς δε τώ πνενματι bestimmt wird.[888)]

---

888) Was Luthardt als „Schriftlehre" von der Höllenfahrt darbietet (Dogmatik, S. 265 f.), ist eine Zusammenstellung von Schriftstellen, die von verschiedenen Dingen handeln: „JEsu Todeszuftand Matth. 12, 40: ιν τή καρδία τής γης; Apost. 2, 24 f.: ώδινες τον θανάτον; Röm. 10, 7: Hades; Eph. 4, 9: τα κατώτερα μέρη τής γής. Aber auch Luk. 23, 43: Paradies. Vgl. die Zeichen, die seinen Tod begleiteten: Joh. 19, 34 s.; Matth. 27, 53. — Hiervon zu unterscheiden ist 1 Petr. 3, 19, nach Augustin, Gerhard, Hofmann zu verstehen von der noachischen Predigt; nach der gewöhnlichen und von den neueren Auslegern gerechtfertigten Erklärung von einer Predigt Christi im Hades, aber in verschiedener Fassung." — über „Hades" sagt Thomasius: „Ich halte es jetzt für das Richtigste zu sagen: Der Hades ist der allgemeine Todeszustand; Hölle (Geenna) und Paradies die beiden Gebiete, in deren einem oder anderm die abgeschiedenen Seelen sich befinden. Luk. 16, 19." (Dogmatik II, 257.) — In der Petristelle sind die Dative der Beziehung σαρκί — πνενματι (Winer, Gr. 6, 5. 193), getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht nach dem Geist, verschieden gedeutet und fast zu einer Art *crux theologorum* geworden. Die meisten späteren lutherischen Theologen fasten „nach dem Fleisch": nach der menschlichen Natur und „nach dem Geist": nach der göttlichen Natur. Luther hingegen faßt hier „Fleisch", wie es Hebr. 5, 17 gebraucht ist, wo „die Tage des Fleisches" Christi Seinsweise im irdischen Leben beschreiben. „Nach dem Fleisch" ist ihm also so viel als „nach dem irdischen Leben", welchem das Getötetwerden angehörte. Christus ist, sagt Luther, getötet nach dem Leben, „das Fleisch und Blut ist; wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebt, geht und steht, isset, trinkt, schläft, wacht, sieht, hört, greift und fühlt, und kürzlich, was der Leib tut, das da vergänglich ist, demselben ist Christus gestorben". Mit πνενματι, „nach dem Geist", findet dann Luther das geistliche oder übernatürliche Leben bezeichnet, welchem das ζωοποιηθείς, das Lebendiggemachtwordensein, angehörte. Die Parallele für diesen Gebrauch von πνεϋμα findet Luther 1 Kor. 15, 44. 45. Er sagt: „Solchem Leben" („das Fleisch und Blut ist") „ist Christus gestorben, also daß es mit ihm aufgehört hat, und er nun in ein ander Leben gesetzt ist. Darum spricht er, er sei lebendig gemacht nach dem Geist, das ist, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das Leben ganz, das Christus jetzund hat an Seele und Leib, also daß er nicht mehr einen fleischlichen Leib, sondern geistlichen Leib hat. . . . Also werden wir auch sein; denn er ist der Erstling des geistlichen Lebens, das ist, er ist der erste, der da auferstanden ist und in ein geistlich Leben kommen. Also lebt Christus jetzt nach dem Geist, das ist, er ist wahrhaftig Mensch, hat aber einen geistlichen Leib." So auch von Neueren Thomasius und Hofmann. Thomasius sagt (Dogmatik II, 262): „Dem Fleische der irdisch-sinnlichen Daseinsform nach getötet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt — so, in der Macht seines aus dem Tode genommenen Lebens, ist er hingegangen, den Geistern im Gefängnis zu predigen. Das ist der Sinn unserer Stelle." Luthers Fassung verdient deshalb den Vorzug, weil bei derselben die Dative σαρκί und πνενματι, die im Gegensatz zueinander stehen und deshalb einander entsprechen müssen, in derselben Beziehung festgehalten werden: getötet nach

Die Auferstehung Christi. ^ Die Schrift sagt in bezug auf die *causa efficiens* der Auferstehung einerseits, daß Gott der Vater Chri-

---

dem fleischlichen, irdischen Leben, lebendig gemacht nach dem geistlichen, überirdischen Leben, während man bei der Fassung: „getötet nach der menschlichen Natur, lebendig gemacht nach.der göttlichen Natur" die Beziehung andern muß. Christus ist nicht nach der göttlichen Natur lebendig gemacht worden, wie er nach der menschlichen Natur getötet worden ist, sondern beides, Tötung und Lebendigmachung, ist ihm nach der menschlichen Natur widerfahren. Um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, muß man bei der Fassung „nach der göttlichen Natur" πνενματι als Dativus *causae efficientis* fasten: „durch Wirkung der göttlichen Natur". Aber diese einmalige Änderung der Beziehung genügt noch nicht.Πνενματι hat die nähere relative Bestimmung εν φ —> πορευτείς έκήρνξεν bei sich: „in welchem πνεύμα hingegangen ist und predigte". Bei der Fassung πνεύμα == göttliche Natur würde dies den Gedanken ergeben, daß die Höllenfahrt in der göttlichen Natur sich vollzogen habe, während doch aus dem ζωοποιηθείς hervorgeht, daß gerade auch die menschliche Natur dabei war. So wird man doch wohl Luthers Auffassung als die textgemäße gelten lassen müssen, da sie dieselbe Beziehung bei den sich entsprechenden Dativen der Beziehung sesthält und auch das εν φ ohne abermalige Änderung der Beziehung an πνενματι sich anschließen läßt: „getötet nach dem irdischen, fleischlichen Leben, lebendig gemacht nach dem geistlichen, übernatürlichen Leben, in welchem geistlichen, übernatürlichen Leben er auch hingegangen ist" usw. Freilich ist bei dem σαρκί die menschliche und bei dem πνενματι die göttliche Natur vorausgesetzt. Christus konnte nicht nach dem irdischen Leben getötet werden, wenn er nicht eine wahre menschliche Natur gehabt hätte. Darum wird die Aussage θανατωθείς σαρκί mit Recht bei dem *genus idiomaticum* verwendet, um zu beweisen, daß die Schrift dem Sohne Gottes das Leiden nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur zuschreibe. Ebenso ist bei πνενματι die göttliche Natur vorausgesetzt, weil das geistliche, übernatürliche Leben oder die Verklärung Christo nicht „*aliunde et ab extra*", wie Chemnitz redet, sondern durch die persönliche Vereinigung zukommt, das heißt, aus der ganzen Fülle der Gottheit, die in ihm σωματικώς wohnte. Endlich ist Luthers Fassung auch durch den weiteren Zusammenhang an die Hand gegeben. Das σαρκί in „getötet nach dem Fleisch" wird Kap. 4,1 wieder ausgenommen in den Worten: „Weil nun Christus im Fleisch, σαρκί, für uns gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselbigen Sinn." Der Apostel will nicht einschärfen, daß Christus eine menschliche Natur gehabt und nach dieser gelitten habe — das ist vorausgesetzt —, sondern er will die Christen, zur Geduld im Leiden ermahnen durch die Erinnerung, daß die Zeit des irdischen Lebens Leidenszeit ist. Wie dies bei Christo in seinem Leben auf Erden der Fall war, so sollen auch die Christen sich zum Leiden im irdischen Leben schicken. Luther (zu Kap. 4, 1): „St. Peter bleibt noch immer auf einer Bahn. Wie er bisher vermahnt hat ingemein, daß wir sollen leiden, so es Gottes Wille ist, und hat uns Christum zum Exempel gesetzt, so bestätigt er nun das weiter und holt es wieder; will also sagen: Dieweil Christus im Fleisch gelitten hat, der unser Herzog und Haupt ist und uns allen ein Vorbild vorgetragen, über das, daß er uns durch sein Leiden erlöst hat, so sollen wir ihm Nachfolgen und uys auch also rüsten und solchen Harnisch anlegen."

stum von den Toten auferweckt habe,[889] andererseits, daß Christus sich selbst auferweckt habe oder in eigener Kraft von den Toten auferstanden sei.[890] Beide Schriftaussagen sind gleichermaßen stehen zu lassen. Die Schriftaussagen, nach welchen Gott der Vater Christum von den Toten auferweckt hat, gehen auf Christum als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, auf den Gott die Sünden der Menschen gelegt,[891] und den er um der Sünden der Menschen willen in den Tod dahingegeben hatte.[892] Wenn nun Gott Christum von den Toten wieder auferweckte, so erklärte er durch den Akt der Auferweckung, daß durch Christi Tod die Sünden der Menschen vollkommen gesühnt, und die Menschen nun vor dem göttlichen Forum gerecht geachtet seien. Diese Sachlage kommt scharf zum Ausdruck Röm. 4, 25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Δικαίωοις bezeichnet hier den Akt der göttlichen Rechtfertigung, der sich durch den Akt der Auferweckung Christi von den Toten vollzog, also die sogenannte objektive Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt. Dies ist die Wahrheit, an welche sonderlich Walther hierzulande wieder nachdrücklich erinnerte, die Wahrheit nämlich, daß die Auferweckung Christi von den Toten eine tatsächliche Absolution der ganzen Sünderwelt sei. [893] Deshalb sagt die Schrift auch, daß der rechtfertigende und seligmachende Glaube den Gott zum Objekt habe, der Christum von den Toten auferweckt hat, Röm. 4, 24: τον έγείροντα Ίησονν τον Κύριον ημών εκ νεκρών. Ebenso Röm. 10, 9: Selig wird, wer glaubt, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν [Ιησοϋν]

---

889) Röm. 6, 4: ἠγέρθη Χριστός εκ νεκρών δια τής δόξης. τον πατρός Eph. 1, 20; Apost. 2, 24; 3, 15; 4, 10 usw.

890) Joh. 2, 19. 21: εν τρισίν ἡμέραις έγερώ αυτόν, nämlich τον ναόν τον σώματος αντον. Joh. 10, 17. 18: εξουσίαν εχω — πάλιν λαβεῖν αυτήν, nämlich την ψυχήν μου.

891) Joh. 1, 29; Ies. 53, 6.

892) Röm. 4, 25; 1 Kor. 15, 3.

893) Evangelienpostille, Ostertag, S. 160 ff. Es liegt eine kontextwidrige Abschwächung der Worte ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν vor, wenn man sie auf die durch den Glauben sich vollziehende subjektive Rechtfertigung beziehen will. Das Richtige hat Calov nach Gerhard, wenn er über die Beziehung der Auferweckung Christi zu unserer Rechtfertigung sagt: Christi Auferweckung ist geschehen *respectu actualis a peccato absolutionis. Ut punivit Deus peccata nostra in Christo, quae ipsi ut sponsori nostro erant imposita atque imputata, ita quoque excitando eum a mortuis ipso facto absolvit eum a nostris peccatis ipsi imputatis, ac proinde etiam nos in ipso absolvit. (Bibl. Illust.* z. St.)

ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. — Die Schriftaussagen, nach welchen Christus in eigener Kraft auferstanden ist, sind ein gewaltiger Beweis für die Gottheit Christi. Christo kommt wie die ganze Fülle der Gottheit, [894] so auch speziell eine Allmacht (*una numero omnipotentia*) mit dem Vater zu.[895]

Schriftlehre ist ferner, daß Christus in demselben Leibe auferstanden ist, den er aus der Jungfrau Maria an sich genommen und dem Leiden unterworfen hatte. Dies liegt schon im Begriff der Auferstehung, weil „das aufersteht, was hingefallen ist". Außerdem überführt Christus seine Jünger von der Identität des gestorbenen und auferstandenen Leibes noch durch sinnliche Wahrnehmung: „Er zeigte ihnen die Hände und seine Seite." [896] Aber ein und derselbe Leib hatte andere Eigenschaften vor und nach der Auferstehung. Aus dem Leibe des Fleisches, der den irdischen Lebensbedingungen, wie Essen und Trinken und dem Leiden, unterworfen war, war ein geistlicher Leib und ein Leib der Herrlichkeit geworden. Das Essen Christi nach der Auferstehung geschieht nicht zur Ernährung, sondern zur Feststellung der Identität des auferstandenen Leibes mit dem getöteten Leibe. — Ferner steht fest: Wie Christus *clausa ianua* zu den Jüngern kam, so ist er auch *clauso sepulcro* auferstanden. Die Schrift berichtet keinen andern Zweck der Abwälzung des Steines von des Grabes Tür als den, den Weibern das leere Grab zu zeigen und sie von der Tatsache zu überführen, daß Christus auferstanden sei.[897] Wenn die Reformierten als Zweck der Entfernung des Steines die Auferstehung Christi bezeichnen, so ist das ebenso in die Schrift eingetragen, als wenn sie bei den geschlossenen Türen, Joh. 20, 19, eine Öffnung suchen. Diese Eintragungen in die Schrift beruhen auf dem christologischen Grundirrtum, daß dem Leibe Christi immer nur die sichtbare und lokale Seinsweise zukommen könne.

---

894) Kol. 2, 9. 895) Joh. 5, 17—19. 896) Joh. 20, 20. 25—27.

897) Quenstedt: *Resurrexit Christus . . . clauso sepulcro sive nondum ab ostio sepulcri revoluto per angelum lapide. Quod probamus hoc argumento: Si Christus resurrexit ante adventum angeli, ergo resurrexit sepulcro adhuc clauso et lapide obsignato. Nam angelus demum post suum adventum devolvit lapidem ab ostio sepulcri, Matth. 28, 2. Atqui prius est verum, Matth. 28, 6. Ergo et posterius. Hinc Augustinus: „Corpus Domini lapide clauso surrexit et ianuis clausis intravit.“ Revolutus est lapis ab angelo, sed ad resurrectionis iam factae demonstrationem. (II, 542 sq.)*

Die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. ^ In diesem Zeitraum sagt Christus ein Zweifaches von sich aus: 1. daß er nicht mehr bei den Jüngern ist, Luk. 24, 44: „Dies sind die Reden, die ich zu euch sagte, da ich noch bei euch war"; 2. daß er noch bei den Jüngern ist, Luk. 24, 39. 40: „Sehet meine Hände und meine Füße, ich bin's selber; fühlet mich und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe. Und da er das sagte, zeigte er ihnen Hände und Füße." Christus ist nicht mehr bei den Jüngern nach der Weise eines irdischen, sichtbaren Leibes. Er kommt zu den Jüngern unsichtbarer- und unräumlicherweise, των ΰυρών κεκλεισμένων.[898] dieselbe unräumliche Weise geht er Von ihnen,άφαντος έγένετο απ’ αυτών.[899] Christi Essen in diesem Zeitraum hat nicht den Zweck der Ernährung, sondern der Identifikation.[900] Nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift ist Christus noch bei den Jüngern, und verkehrt er noch mit ihnen durch Erscheinungen, δπτανόμενος αντόΐς, Apost. 1, 3; εφανερώ&η τόΐς μαΰηταϊς, Joh. 21, 14. Der Zweck dieses Verkehrs ist die Vergewisserung der Jünger in bezug auf das Faktum seiner Auferstehung und die Belehrung über das Reich Gottes. Beides kommt Apost. 1, 3 zur Aussage: παρέστησεν εαυτόν ζώντα μετά το πα'&ειν αυτόν εν πολλοϊς τεκμηρίοις,[901] δι’ ήμερων τεσσαράκοντα δπτανόμενος αυτοϊς και λέγων τα περί τής βασιλείας τοϋ ΰεον. Insonderheit wird als Gegenstand der Belehrung genannt die Auslegung der alttestamentlichen Schrift, die von ihm gesagt war.[902]

Die Himmelfahrt Christi. ^ Die Auferstehung Christi hatte keine Zeugen und brauchte keine Zeugen, weil sich der Auferstandene εν πολλοϊς τεκμηρίοις (Apost. 1, 3) lebendig darstellte. Der gen Himmel gefahrene Christus aber stellt sich bis zur Wiederkunft am Ende der Welt den Seinen auf Erden nicht mehr leiblich sichtbar dar. Deshalb geschieht die Himmelfahrt im Unterschied von der Auferstehung sichtbar vor den Augen der Jünger, βλεπόντων αυτών, damit die Wahrheit derselben den Jüngern und der Kirche auch geschichtlich feststehe. Es ist ferner zu sagen, daß die Himmelfahrt Christi in örtlicher Aufwärtsbewegung [903] sich vollzog,

---

898) Joh. 20, 19. 899) Luk. 24, 31. 900) Luk. 24, 41—43.

901) Die Auszählung von Erscheinungen 1 Kor. 15, 5—8.

902) Luk. 24, 25—27. 44. 45.

903) Natürlich *motu locali libere assumto*. Das libsrs oder *per liberam* οικονομίαν gilt von der sichtbaren Himmelfahrt. Sonst hätte Christus auch

bis eine Wolke ihn aufnahm und dadurch menschlichen Blicken βλεπόντων αυτών έπήρ&η, και νεφέλη ϋπέλαβεν αυτόν από των δφ&αλμών αυτών.[904] Daß weiterhin eine örtliche Aufwärtsbewegung (*motns localis*) stattgefunden habe, sagt die Schrift nicht, und wagen deshalb auch wir nicht zu behaupten. Um die Himmelfahrt Christi allseitig schriftgemäß aufzufassen, ist der doppelte *terminus ad quem* derselben zu beachten. Der *terminus ad quem* ist nicht bloß der Himmel der Seligen, wo die Seinen bei ihm sind nach diesem Leben (*coelum beatorum*) [905] sondern auch die Rechte Gottes (*coelum maiestaticum*). Den letzteren terminus verbindet die Schrift ausdrücklich mit der Himmelfahrt Christi, Mark. 16,19: άνελήφ&η εις τον ουρανόν και έκά&ισεν έκ δεξιών του &εοΰ; 1 Petr. 3, 22: 05 ός έστιν έν δεξιά του &εοϋ πορευ&εις εις ουρανόν. Daß aber die Rechte Gottes, zu welcher sich Christus mit der Himmelfahrt gesetzt hat, nicht ein bloßer Ehren- und Ruheplatz,[906] sondern der Herrschersitz des nach der Menschheit erhöhten Christus ist, sagt die Schrift ebenfalls ausdrücklich Eph. 4, 10: Christus ist aufgefahren über alle Himmel, um das All (τα πάντα) zu erfüllen, und Eph. 1, 20—23: Gott hat den von den Toten Auferweckten gesetzt zu seiner Rechten im Himmel, mit der hinzugefügten Begriffsbestimmung: ϋπεράνω πάοης αρχής . . . και πάντα υπέταξεν υπό τους πόδας αύτοϋ. Dies wurde unter dem *genus maiestaticum* der Mitteilung der Eigenschaften ausführlich dargelegt.[907] Wenn wir die Rechte Gottes auch *coelum maiestaticum* nennen, so erhält diese Benennung noch ausdrücklich ihre Berechtigung durch Hebr. 1, 3, wo die Rechte Gottes, zu der Christus sich nach Ausrichtung des Erlösungswerks gesetzt hat, als die Rechte der göttlichen Majestät beschrieben Wird: έκά'&ισεν έν δεξιά τής μεγαλωσύνης έν ύψηλοϊς. Auch Petrus in seiner Pfingstrede belehrt uns unmißver

---

verschwinden können wie Luk. 24, 31 usw. Hollaz: *Non per indigentiam naturae, sed per liberam oeconomiam Christus assumsit motum localem et visibilem, qui, si voluisset, in puncto temporis discipulis suis se potuisset subducere et coelum occupare. At placebat Salvatori sensim ferri sursum, ut discipuli de vera ascensione eo luculentius et confidentius testarentur. (Examen, De exalt., qu. 152.)*

904) Apost. 1, 9.

905) Paulus, Phil. 1, 23: „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein", αvν Χριστφ είναι.

906) So Reformierte, Sozinianer usw. Dagegen Chemnitz, *De duabus nat.*, c. 31, p. 209 sq.

907) S. 185 ff.

stündlich, darüber, daß Christus durch seine Himmelfahrt sich nicht zur Ruhe, sondern auf den Herrschersitz gesetzt hat. Er sagt Apost. 2, 34—36, daß die Worte des 110. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße" nicht auf David, sondern auf Christi Himmelfahrt sich beziehen, und daß Gott gerade durch die Himmelfahrt den von den Juden gekreuzigten JEsus „sowohl zum HErrn als auch zum Christ gemacht habe". Richtig sagt Meyer, daß Christus hier als "Reichsinhaber" charakterisiert werd.[908] Um so verwunderlicher ist es, daß die Reformierten gerade die Himmelfahrt Christi, durch welche Christus den Thron der Weltherrschaft nach seiner menschlichen Natur bestiegen hat, benutzen, um ihn nach seiner menschlichen Natur vom Sein in Welt und Kirche und vom Herrschen in Welt und Kirche auszuschließen. So verleitet das Festhalten an dem Menschengedanken von einer nur lokalen und sichtbaren Seinsweise der menschlichen Natur Christi dazu, die Schriftworte von der Himmelfahrt Christi in das gerade Gegenteil umzudeuten. Die Konkordienformel sagt sich von der Einschließungstheorie mit den Worten los: „Wir verwerfen, ... da gelehret wird, daß Christus von wegen seiner Himmelfahrt mit seinem Leibe also an einem gewissen Ort im Himmel begriffen und umfangen (*comprehensus et circumscriptus*) sei, daß er mit demselben bei uns im Abendmahl, welches nach der Einsetzung Christi auf Erden gehalten wird, wahrhaftig und wesentlich nicht gegenwärtig sein könne und wolle, sondern sei so weit und fern davon, als Himmel und Erden voneinander ist." [909] Zugleich tadelt die Konkordienformel die Textveränderung, welche Reformierte zur Bestätigung ihrer Einschließungstheorie mit den Worten Apost. 3, 21: ον δει ουρανόν μεν δέξαο&αι sich erlaubten. Sie sagt: „Wie etliche Sakramentierer den Text Act. 3: ‚*Oportet Christum coelum accipere*', das ist: ‚Christus muß den Himmel einnehmen', vorsätzlich und böslich zur Bestätigung ihres Irrtums verfälscht haben und anstatt desselben gesetzt: ‚*Oportet Christum coelo capi',* das ist: Christus muß vom oder im Himmel also eingenommen oder umschrieben und begriffen werden, daß er bei uns auf Erden keinerlei-

---

908) Zu Apost. 2, 36. Richtig sind auch die folgenden Worte: „Vorher svor der Erhöhung) war Christus zwar ebenfalls HErr und Messias, aber in Knechtsgestalt, nach deren Ablegung er es in vollendeter Wirklichkeit ward." Wenn das „war" ernstlich gemeint ist, so kann sich das „ward" natürlich nur auf den. Eintritt in den *usus plenarius* der göttlichen Herrlichkeit beziehen.

909) Müller, 672, § 119.

Weise mit seiner menschlichen Natur sein könnte oder wolle." Frank glaubt diesem anklagenden Urteil der Konkordienformel nicht zustimmen zu können. Er sagt: „In dem Artikel vom Abendmahle wird etlichen Sakramentierern schuld gegeben, daß sie den Text Act. 3, 21: ‚*Oportet Christum coelum accipere*' vorsätzlich und böslich zur Bestätigung ihres Irrtums verfälscht und statt dessen gesetzt hätten: ‚*Oportet Christum coelo capi.'* Wir können uns diese Beschuldigung nicht aneignen, wenn auch ohne Zweifel nicht ουρανόν, sondern όν das Subjekt des Satzes ist."[910] Aber Frank hat übersehen, daß die Beschuldigung der Konkordienformel auf Textverfälschung lautet, näher: auf die Umsetzung des in ein Passivum. Αέχεσΰαι aber kann hier immer nur sapsrs, nicht sapi heißen, einerlei ob man ουρανόν oder ον als Subjekt faßt. Bei der passiven Fassung, *capi*, müßten die Worte so oder ähnlich lauten: ον δει υπό του ουρανού oder ούρανω δέξασΦαι.[911] So liegt allerdings durch die Umsetzung des *capere* in *capi* eine Fälschung des Textes der Schrift vor, was immerhin keine Kleinigkeit ist. Und daß diese Umsetzung des Aktivums in das Passivum in der Absicht vorgenommen wurde, die Schriftstelle in den Dienst der Einschließungstheorie zu Pressen, läßt sich auch nicht in Abrede stellen?^) So sind die Anklagepunkte der Konkordienformel allerdings begründet. , Beza selbst hat, wiewohl er an der Einschließung festhält, den ersten Anklagepunkt dadurch als begründet anerkannt, daß er später die passivische Übersetzung fallen ließ und dafür einsetzte: *quem oportet quidem coeli capiant.*[913] übrigens kann man

---

910) Theol. d. Konkordienf. III, 347 s.

911) Vgl. Erasmus Schund z. St., auch Quenstedt II, 279.

912) Selbst Olshausen sagt z. St.: „Die Fassung der Worte, wonach als Subjekt genommen wird, in dem Sinne: Der Himmel must ihn ausnehmen, welche nach Bezas Vorgänge noch Ernesti, Kuinoel, Schott verteidigt haben, ist zwar grammatisch nicht unzulässig, muß aber deshalb der andern nachstehen, weil es eine unbiblische Anschauungsweise ist, das Verhältnis, als nähme der Himmel gleichsam selbständig Christum in sich auf, während dieser als HErr und König ihn einnimmt und innehat. Man kann jenes so wenig sagen, als: Der Thron nimmt den König in sich auf. Beza ist ohne Zweifel durch seine reformierte Anschauungsweise zu dieser Fassung verleitet."

913) Beza sagt in seinen *.Annotationes inaiores in N. T.* z. St.: *Quem, oportet coeli capiant, quam interpretationem ideo caeteris praetuli, quum antea vertissem passive, Quem oportet coelo capi, eadem prorsus manente sententia, ut istorum clamores compescam, qui mei ut haeretici perversissimi damnandi occasionem ex eo arripuerunt, quod activam locutionem passiva expresserim.*

disputandi causa die Übersetzung: „welchen muß der Himmel aufnehmen" oder selbst die passivische Wendung: „welcher muß von dem Himmel ausgenommen werden" zulassen, ohne daß damit die Einschließung Christi in den Himmel zugegeben wird. Man muß nur festhalten, daß nach der Schrift der *terminus proprius* der Himmelfahrt Christi die Rechte Gottes oder der Himmel der göttlichen Majestät ist. Wird dies festgehalten, dann bezeichnet auch das In-den-Himmel-Aufgenommenwerden nicht eine Beschränkung, sondern eine Entschränkung Christi nach seiner Menschheit.[914)]

Das Sitzen zur Rechten Gottes. ^ Das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet das dauernde Herrschaftsverhältnis, in das Christus durch die Himmelfahrt eingetreten ist. Der Ausdruck „Rechte" oder „rechte Hand Gottes" beruht auf einer Anthropathie wie die Ausdrücke „Augen", „Ohren", „Füße" Gottes usw. Wie Menschen das, was sie tun, gewöhnlich mit der rechten Hand verrichten, so wird bildlich das, womit Gott wirkt, nämlich seine unendliche Kraft oder Allmacht, Gottes Rechte und rechte Hand genannt. Um Gottes Allmacht und allgegenwärtige Herrschaft zu beschreiben, sagt die Schrift: „Die Rechte des HErrn ist erhöht, die Rechte des HErrn behält den Sieg" und: „Nähme ich Flügel der Morgenröte

---

914) Über das Ziel (*terminus ad quem*) der Himmelfahrt Christi sagt Hollaz: *Terminus ad quem Christus in ascensione sua pervenit, est tum communis, tum proprius. Communis est sedes et domicilium beatorum, ubi Christus beatis se ad faciem conspiciendum praebet. Evectus est Christus in paradisum, in quo cum ipso est conversus latro, Luc. 23, 43, ubi paratae sunt fidelibus mansiones, Ioh. 14, 2, ubi Redemptor gloriosissimus conspectu suo iucundissimo sanctorum animas exhilarabit. Terminus proprius et ultimus est coelum Dei maiestatiQum seu thronus maiestatis divinae. Coelum Dei maiestaticum est super omnes coelos, Eph. 4, 10 . . ., est ipsa dextra Dei, qua coelis excelsior factus est Christus, Hebr. 7, 26, de qua apostolus Hebr. 8, 1: Eiusmodi habemus sacerdotem principem, qui consedit in dextra throni maiestatis in coelis. Per coelum hic non intelligitur coelum naturae aereum vel aethereum, quod cogitare impium est, neque coelum gratiae, quod est ecclesia militans in his terris, cui Christus visibilem praesentiam suam usque ad diem extremi iudicii subtraxit*. über den Modus der Himmelfahrt sagt Hollaz: *Ratione modi ascensio Christi non fuit disparitio, sed motus verus, realis, successive progressivus (Luc. 24, 51:* διέοτη απ' αυτών, *recessit ab iis; secessus infert successivam loci mutationem) et visibilis usque ad nubem (Act. 1, 9: videntibus illis sublatus est, et nubes suscepit ipsum ab oculis ipsorum). At elevatus a nube modo invisibili ad dextram Dei exaltatus est. Christus coelos penetravit, Hebr. 4, 14; factus coelis sublimior, Hebr. 7, 26. Ergo invisibili ratione supra omnes coelos evectus est.*

und bliebe am äußersten Meere, so würde mich doch deine Hand daselbst führen, und deine Rechte mich halten."^) Wird nun von Christo hinsichtlich seiner Menschheit gesagt, daß er nach Leiden und Tod zur Rechten Gottes gesetzt sei und nun permanent zur Rechten Gottes sitze, so ist damit nicht ein Ehrensitz sondern ein Herrschersitz, auch nicht ein Herrschersitz mit geringerer als göttlicher Gewalt.[916)] sondern ein Herrschersitz mit unverfälschter und unbeschränkter göttlicher Gewalt und Kraft beschrieben (κα&ίσας εν δεξιά αντοῦ) scil, rov ΰεον, Eph. 1, 20). Die lutherische Kirche gibt daher sowohl von der Rechten Gottes als auch von dem Sitzen zur Rechten Gottes nur die Definition der Schrift. Von der Rechten Gottes sagt sie: sie ist „kein gewisser Ort im Himmel, wie die Sakramentierer ohne Grund der Schrift fürgeben, sondern anders nichts denn die allmächtige Kraft Gottes, die Himmel und Erde erfüllet"; und vom Sitzen zur Rechten Gottes lehrt sie, daß Christus nach seinem Auffahren über alle Himmel „nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch gegenwärtig regiert von einem Meer zum andern und bis an der Welt Ende, wie die Propheten weissagen und die Apostel bezeugen, daß er allenthalben mit ihnen gewirket und ihr Wort bestätigt habe durch nachfolgende Zeichen".[917)] Ebenso Luther [918)] und die lutherischen Dogmatiker.[919)]

Das praktische Interesse der lutherischen Kirche an der schriftgemäßen Lehre von Christi Sitzen zur Rechten Gottes drückt die Konkordienformel mit den Worten aus: „Wir halten . . ., daß Christus bei feiner Kirche und Gemeinde auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide Naturen,

---

915) Ps. 118, 15. 16; 139: 9. 10.

916) So Zanchi, *De Filii Dei incarnatione, p. 557: Ex iis locis luculenter apparet: Spiritum Sanctum non usurpare hanc phrasin de Christo: sedet ad dextram Patris, ut significaret, Christum, qua homo est, ita sedere ad dextram Patris, ut aequali potentia et maiestate sibi realiter communicata cum Patre regnet, sed tantum eum regnare ut Patris vicarium, superiorem omnibus angelis, sed inferiorem tantum Patre.* (Bei Frank III, 348 stp)

917) Müller, 680, Z 28. 27. 918) St. L. XX, 802 ff.

919) Hollaz, *Examen, De exalt., qu. 154: Sessio ad dextram Dei est gradus gloriae summus, quo Christus* ΰεάν&ρωπος *secundum humanam naturam in thronum maiestatis divinae evectus omnia quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae potentissime praesentissimeque gubernat in nominis sui gloriam et ecclesiae afflictae solatium et salutem*

.

die göttliche und menschliche, gegenwärtig sei, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch sind von seinem Fleisch ünd Bein von seinem Bein." [920] Ganz besonders energisch wendet sich Chemnitz gegen den reformierten Irrtum, daß die menschliche Natur Christi zwar im Stande der Niedrigkeit ihre Funktionen gehabt habe, im Stande der Erhöhung aber in den Ruhestand versetzt sei (*otiosam in coelis sedere ac sua tantum gloria perfrui eamque beatis spiritibus ostentare*), so daß Christus jetzt nur nach seiner Gottheit in der Kirche sei und wirke, zum Beispiel „rechtfertige, lebendig mache und die übrigen seligmachenden Wohltaten leiste und aus richte".[921]

Die sichtbare Wiederkunft Christi zum allgemeinen Endgericht wird bei der Lehre von den letzten Dingen behandelt werden.

III. Die Lehre von Christi Werk.

(*De opere sive officio Christi*.)

Das Werk Christi im allgemeinen. ^

Christus ist eine so wunderbare Person, nämlich Gottmensch (ΰεάνϋρωπος), um ein überaus wunderbares, ihm von Gott gegebenes [922] und von ihm willig übernommenes [923] Werk (εργον) zu vollbringen. Es ist dies das Werk, die Menschen selig zu machen, σώσαι το απολωλός, αμαρτωλούς σώσαι.[924] So folgt auf die Lehre pon Christi Person m natürlicher Ordnung die Lehre von Christi Werk oder Amt. Alles, was Christus, der Gottmensch, zur Seligmachung der Menschen im Stande der Niedrigkeit, getan hat und im Stande der Erhöhung noch tut, gehört zum Amt oder Werk Christi.[925] Christi Werk kommt auch inhaltlich zum Ausdruck durch den ihm von Gott gegebenen Namen „JEsus": αντός γάρ σώσει τον λαόν αντον από των αμαρτιών αητών.[926]

---

920) Müller, 692, § 78. 921) *De duabus nat., c*. 32, p. 210.

922) Joh. 17, 4: το εργον ετελείωοα, δ δέδωκάς μοι ΐνα ποιήσω.

923) Joh. 3, 34: εμδν βρωμά εστιν ΐνα ποιώ το ΰ·έλημα τον πεμψαντός με και τελειώσω αντον το εργον.

924) Matth. 18, 11; Luk. 19, 10; 1 Tim. 1, 15.

925) Kromayer, *Theol. pos.-pol. II, 529: Per munus intelligitur ius ac debitum sic agendi, vulgo functio*. (Amtsverrichtung. Das εργον, wozu ein Beruf vorhanden ist.)

926) Luk. 1, 31; Matth. I, 21. 25; Luk. 2, 21. Aus diese göttliche Namengebung legen alte Theologen wie Chemnitz großes Gewicht. Chemnitz führt aus (*Harm, ev., c*. 9, zu Luk. 2, 21): Die göttliche Namengebung wird in

Auf die Frage, seit wann der menschgewordene Sohn Gottes in seinem Erlöseramt war, ist zu antworten: Nicht erst seit der Taufe, durch welche die feierliche Einführung in seine öffentliche

---

der Schrift berichtet „nicht bloß deshalb, um Marias und Josephs Gehorsam zu preisen, sondern hauptsächlich, damit es unverrücklich feststehe (*ratum et firmum sit*), daß wir nicht bloß nach menschlicher Absicht, die irren kann, sondern auf Gottes Autorität und Befehl hin Christum als ‚JEsus' anrufen, das ist, in ihm die Seligmachung von Snden suchen. . . . Deshalb sagt Petrus Apost. 4, 12, es sei kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, denn der Name JEsu". Der Name JEsus ist das „Evangelium *in nuce*". — Auch den Namen „Christus" deutet die Schrift selbst, Joh. 1, 41: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον χριστός (מְשִׁיחַ, מְשִׁיחָא [HEBREW]), der Gesalbte, ist der Amtsname, welcher die amtliche Ausrüstung Christi nach seiner menschlichen Natur beschreibt. Zur Zeit des Alten Testaments wurden Priester und Könige (2 Mos. 29, 7; 1 Sam. 16, 13), bisweilen auch Propheten (1 Kön. 19, 16), gesalbt. Der Mensch Christus aber, der das einzigartige Amt der Seligmachung der Menschen ausrichten soll, ist der Gesalbte κατ' εξοχήν. Die Gesalbten des Alten Testaments, sagt Chemnitz, waren nur Vorbilder des einzigartig Gesalbten. *Harm. ev.*, c. 9, p. m. 114; c. 23, p. 304: *Christus a reliquis unctis praefiguratus, unctus simul in Regem, Sacerdotem et Prophetam*. Durch die Salbung find Christo nicht bloß *dona finita*, sondern auch *dona infinita* mitgeteilt worden. Man hat Ies. 61, 1 (Predigt des Evangeliums) und Apost. 10, 38 (Wundertun) aus die *dona finita* und somit auf eine Gleichstellung mit Propheten und menschlichen Wundertätern beziehen wollen. Aber Stellen wie Joh. 1, 18; 3, 31—35; 2, 11 verwehren die Beziehung auf bloße *dona finita*. So werden wir es bei dem alten Satz bleiben lassen müssen: ή ΰεότης χρίοις τής άν&ρωπότητος. Vgl. Hollaz, *Examen, De pers., qu. 3*. 3; Kromayer, *Theol. pos.-pol.* I, 85. Richtig Meyer zu dem „Gott war mit ihm" (Apost. 10, 38): „Das metaphysische Verhältnis Christi zum Vater wird durch diesen allgemeinen Ausdruck nicht ausgeschlossen." Eine treffliche Darlegung über die Salbung Christi findet'fich bei Chemnitz, *De duab. nat., e. 24, p*. 139: *Quando de unctione Spiritus^unde Christus nomen habet, Scriptura loquitur, intelligit unctionem humanae naturae in Christo. Divina enim natura Christi non est uncta Spiritu, sed est ipsa unctio, est enim una essentia Filii et Spiritus Sancti, a Patre ac Frlio procedit. Est autem secundum assumptam naturam Christus unctus prae consortibus (Ps. 45) non tantum donis spiritualibus infusis, nec tantum inhabitatione Spiritus per gratiam, ut vel quasdam tantum vel multas et magnas virtutes in Christo operetur, sed quia divina natura* τον λόγον *tota substantiali sua plenitudine personaliter inhabitat in assumpta Christi natura. Et per consequens propter όμοονοίαν etiam Spiritus Domini ipsi datus est, non quod Spiritus Sanctus personaliter carnem assumpserit, sed propter Trinitatis essentiam, sicut Ioh. 14 Christus inquit: Pater in me manens facit opera*. In dieser Salbung Christi nach seiner menschlichen Natur „*non ad mensuram*" ist es begründet, *ut omnes divinas suas virtutes in illa* (in der menschlichen Natur) *operetur, atque per illam Spiritus ipse cum donis suis effundatur super omnem carnem, Act. 2*.

Wirksamkeit geschah, sondern von seiner Menschwerdung an, mit welcher ja auch seine Erniedrigung zeitlich zusammenfällt. Christus war ein Christus für uns nicht erst seit seinem öffentlichen Hervortreten, sondern schon in seiner Empfängnis, Geburt, Beschneidung, Kindesgehorsam usw. Es wurde bereits bei der Lehre vom Stande der Erniedrigung dargelegt, daß und warum Christus sein Erlösungswerk sehr früh beginnen mußte: „Christus kam durch alle Stufen des menschlichen Alters, damit er unsere unreine Empfängnis und Geburt von Grund aus heilte." Besonders herrlich redet hierüber Luther: „Das ist der rechte Grund der Seligkeit, welcher Christum und das gläubige Herz also vereiniget, daß alles gemein wird, was sie haben auf beiden Seiten. Was haben sie aber? Christus hat eine reine, unschuldige, heilige Geburt; der Mensch hat eine unreme, sündige, verdammte Geburt, wie David Ps. 51, 7 sagt. Derselben mag nicht geholfen werden denn durch die reine Geburt Christi. ... Also nimmt Christus zu sich unsere Geburt von uns und versenkt sie in seiner Geburt und schenkt uns die seine, daß wir darin rein und neu würden, als wäre sie unser eigen, daß ein jeglicher Christ mag sich dieser Geburt Christi nicht weniger freuen und rühmen, denn als wäre er auch wie Christus leiblich von Maria geboren. Wer das nicht glaubt oder zweifelt, der ist kein Christ."[927)] Ferner: „Für seine Person hat er der Beschneidung nicht bedurft, ebensowenig er seiner Person halben bedurft hat, daß er seiner Mutter gehorsam war oder am Kreuze starb. Denn für seine Person hätte er Recht und Fug gehabt, dem Gesetz nicht unterworfen zu sein. Er tut's aber um unsertwillen. Denn wir bedürfen eines solchen Mannes, der ohne Sünde wäre und für uns das Gesetz erfüllete und also den Zorn Gottes stillete, oder müssen unter dem Fluch des Gesetzes bleiben ewiglich. Um dieser Ursache willen hat er sich unter das Gesetz getan und mit dem Dienst und Werk uns erworben Freiheit vom Gesetz, wie St.. Paulus sagt Gal. 4, 4. 5: ‚Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete, daß wir die Kindschaft empfingen?"[928)]

Die Ansicht, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn die Menschen auch nicht gesündigt hätten, ist eine nutzlose und gefährliche philosophische Spekulation. Die Schrift nennt keinen andern Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes als die Selig-

---

927) St. L. XI, 127. 928) XIII, 1534 f. — Vgl. XI, 2022 f.

machung der Sünder. Christus JEsus ist kommen in die Welt, αμαρτωλούς σώσαι. Darum ist auch kein anderer Zweck zu ersinnen.[929)] Der Satz Augustins: *Si homo non periisset, Filius hominis non venisset* ist schriftgemäß. Man hat als Haupt- oder Nebenzweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes angenommen eine Vervollkommnung der Schöpfung, speziell eine Verbesserung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, eine notwendige Entwicklung im göttlichen Wesen oder doch in der göttlichen Offenbarung.[930)] Uber von all diesen Annahmen ist zu sagen: 1. Sie sind ein αγραφον und deshalb prinzipiell untheologisch. *Quod non est biblicnm, non est theologicum.* 2. Sie sind ein ἀντίγραφον; sie widersprechen dem, was die Schrift völlig klar und lehrhaft über ; Schöpfung und Erlösung aussagt. Die Ansicht nämlich, wonach der Zweck der Menschwerdung die Verbesserung der Schöpfung, speziell des göttlichen Ebenbildes im Menschen, sein soll, gerät einerseits in Widerspruch zu den Schriftaussagen, in denen der Schöpfung im allgemeinen und dem Menschen im besonderen das Zeugnis טֹוב מְאֹד, [HEBREW], "sehr gut", ausgestellt wird,[931)] andererseits in Widerspruch zu den Schriftaussagen, in denen das Werk der Erlösung als eine Zerstörung der Werke des Teufels und als eine Wiederherstellung des durch den Sündenfall Verlornen beschrieben wird. Ferner: Die Schrift motiviert das Kommen des Sohnes in die Welt mit

---

929) 1 Tim. 1, 15; Matth. 18, 11; Gal. 4, 4. 5.

930) Pelagianer, Sozinianer, Abälard, Ruprecht von Deutz, Skotisten, einige Reformierte (Zanchi), Andreas Osiander (gegen ihn Wigand, *De Osiandrismo, p. 23 sqq*.). über die neuere Zeit berichtet Luthardt: „In neuerer Zeit ist dieser Satz" (Menschwerdung Gottes auch ohne die Sünde des Menschen) „viel verbreitet, nicht bloß in der theosophischen Schule Baaders und bei Philosophen, wie Stephens, Göschel, Chalybäus, Ph. Fischer, sondern auch bei sehr vielen Theologen wie Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Dorner, Ebrard usw., meistens auf Grund der Schleiermacherschen Anschauung von Christo als dem zweiten Adam und Vollender der Schöpfung: die Menschheit wäre ohne das einigende Haupt." (Dogmatik, [11]. Aufl., S. 203.) Ausführliche Mitteilung des geschichtttchcn Materials bei Quenstedt II, 156 ff.; Baumgärten, Streitigk. II, 149 ff.; Thomasius, Dogmatik I, 180 ff.

931) Dies sieht man namentlich auch an Martensen (Dogmatik, § 78, S. 139; Berlin 1870). Martensen will es einerseits nicht mit der „pelagianischen Dogmatik" halten, die „die Unschuld mit der tierischen Roheit verwechselt". Andererseits tadelt er die „Augustinische Dogmatik", daß sie „dem ersten Menschen eine Reinheit des Willens, eine Klarheit der Erkenntnis beilegt, welche nur als das Endziel einer freien Selbstentwicklung gedacht werden kann". Der noch in seinem Innern rumorende Hegelianismus bewirkt es, daß Martensen den Widerspruch gegen Gen. 1 und 2 nicht sieht.

Gottes Wunderbarer Liebe zur Sünderwelt, οντω ἠγάπησεν ο ϋ·εός τον κόσμον, und mit Gottes herzlichem Erbarmen mit dem menschlichen Sündenelend: öra διά σπλάγχνα ελέους ϋ·εον hat uns besucht der Ausgang aus der Höhe.[932] Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Seligmachung der Sünder hat sich Gott als der größte Philanthrop offenbart, wie Luther so gewaltig aussührt.[933] Dies Bild Gottes im Angesichte JEsu Christi verzeichnen und entstellen die Vertreter jener Theorie von einer Menschwerdung auch ohne den eingetretenen Sündensall. Sie setzen an die Stelle der freien göttlichen Zuneigung zu einer verlornen Sünderwelt eine Notwendigkeit, in Gott. So trifft 3. die Vertreter jener Theorie die Anklage, die von kirchlichen Lehrern zu allen Zeiten gegen sie erhoben worden ist, daß sie sowohl die Größe der göttlichen Gnade als auch den Ernst der Sünde Herabdrücken. Endlich haben die Befürworter jener Theorie auch der Versuchung nicht widerstehen können, für ihren wunderlichen Menschengedanken Deckung in der Schrift zu suchen und in diesem Interesse eine Reihe von Schriftsteller: umzudeuten.[934]

Zu den *quaestiones curiosae* gehört auch die Frage, warum Gott seinen Sohn erst nach viertausend Jahren und nicht unmittelbar nach dem Fall der Menschen in die Welt gesandt habe. Ganz richtig bemerkt Kromayer: Wiewohl man dafür Gründe a posteriori ansühren kann („Gott wollte sein Volk erst durch das Gesetz drücken, damit es sich desto mehr nach dem verheißmen Messias sehne"), so muß man doch schließlich antworten, daß es Gott also gefallen habe.[935]

---

932) Joh. 3, 16; Luk. 1, 78; 1 Joh. 4, 9. 10.

933) Zu Tit. 3, 4: St. L. XII, 128 ff.; zu Joh. 3, 16: St. L. XI, 1096 ff.

934) Kol. 1, 15; Röm. 8, 29; Hebr. 2, 10; Eph. 4, 24; Kol. 3, 10; Eph. 1, 10; Kol. 1, 20; 1 Kor. 15, 45 s. — Kol. 1, 15 geht πρωτότοκος πάοης κτίσεως auf Christum nach der göttlichen Natur; Röm. 8, 29: πρωτότοκος Sv πολλοϊς ἀδελφοϊς *loquitur de excellentia supra omnes fideles* (Quenstedt, Meyer). Auch Eph. 4, 24; Kol. 3, 10 ist von der Wiederherstellung des ursprünglichen göttlichen Ebenbildes die Rede (Calov; vgl. Philippi, Glaubensl. II, 372 ff., gegen die Unklarheiten Meyers), über Eph. 1,10 und Kol. 1, 20 später, wenn von der Beziehung des Erlösungswerkes auf die Engelwelt zu reden ist. Gegen Andreas Osiander bemerkt Quenstedt zu 1 Kor. 15, 45: *Si creationem hominis ordine praecessit forma humanae naturae in mente divina praeconcepta, ad cuius similitudinem Adam creatus fuerit, Christus primus potius Adam dicendus erat quam secundus.* (II, 167.)

935) *Theol. pos.-pol.* II, 64; bei Baier III, 102: *Saepius quaeritur, cur Deus hoc vel illud faciat; cur mundum non prius creaverit; cur non sta-*

Das Werk Christi im besonderen. ^

Fragen wir, was Christus im einzelnen tat und noch tut, die Menschen selig zu machen, so lassen sich die bezüglichen Schriftaussagen bequem in drei Klassen zusammenordnen.[936)] Die Schrift nennt ausdrücklich als Zweck der Sendung Christi: a. die Menschen zu lehren, ευαγγελίσασΰαι.πτωχοϊς ;[937)] b. die Menschen mit Gott zu versöhnen, ϋ·εός ην εν Χριστφ κόσμον καταλλάοοιυν έαντω; [938)] c. die Kirche als ihr König und Haupt zu regieren und über das Universum zu herrschen, βασιλεύσει επί τον οίκον 3Ιακώβ είς τους αιώνας — πάντα νπέταξεν υπό τους πόδας αϋτοϋ καί αυτόν εδωκε κεφαλήν ύπερ πάντα τή έκκληοίρ.[939)] Hiernach hat man Von frühester Zeit an in der christlichen Kirche [940)] ein dreifaches Amt oder Werk Christi unterschieden: das prophetische, hohepriesterliche, königliche (*munus sive opus Christi triplex: propheticum, sacerdotale, regium*). In dieser dreifachen Tätigkeit ist Christus auch schon im Alten Testament beschrieben.[941)] Was die formelle Anordnung des Lehrstoffes nach drei Ämtern betrifft, so berichtet Quenstedt, daß sie zu seiner Zeit von den meisten lutherischen Lehrern befolgt werde. Quenstedt hält aber mit Recht diese äußere Anordnung nicht für wesentlich. Er weist daraus hin, daß andere lutherische Lehrer nur ein zweifaches Amt unterscheiden, indem sie das prophetische Amt mit dem Priesterlichen verbinden.[942)] Es sind auch

---

tim post lapsum et promulgatum πρωτεναγγέλιον . . . *promissum Redemptorem miserit. . . . Licet a posteriori rationes eiusmodi („Dulcia non sentit, qui non gustavit amara".) a nobis afferantur probabiles, tutius tamen in voluntate divina, quae tota facti ratio est, acquiescamus*.

936) Vgl. Ebrard, RE. 2 VI, 675 ff.

937) Luk. 4, 18; Joh. 1, 18; Hebr^ 1, 1; Luk. 13, 33. Das Einzigartige dieses Lehrens ist unter dem folgenden Abschnitt herauszustellen.

938) 2° Kor. 5, 18. 19; Matth. 20, 28; Röm. 5, 10; 1 Joh. 2, 2.

939) Luk. 1, 33; Eph. 1, 22; Joh. 18, 33^37.

940) Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte I, 2, St. Louiser Ausg., S. 8: „Diese alle (die Propheten) haben also eine Beziehung auf den wahrhaftigen Christus, den göttlichen und himmlischen Logos, als welcher allein der Hohepriester der ganzen Welt, allein der König der ganzen Schöpfung und allein der oberste Prophet seines Vaters unter allen Propheten ist."

941) Prophet, 5 Mos. 18, 15—19; König, Prophet, Priester, Ps. 110; König, Ps. 2. 72.

942) *Syst. II, 304: Officium Christi alii triplex faciunt: propheticum, sacerdotale, regium; alii duplex, propheticum sacerdotali includentes . . .; cum sacerdotis non tantum sit sacrificare, orare, intercedere, benedicere, sed etiam docere* (nach Mal. 2, 7). *A plerisque tamen retinetur tripartita*

Bedenken geäußert worden in bezug auf die gewöhnliche Reihenfolge bei der Dreiteilung. Man hat daran erinnert, daß das hohepriesterliche Amt voranstehen sollte, da Christi versöhnende Tätigkeit schon mit der Empfängnis beginnt, während die lehrende erst später eintritt. Das ist richtig. Weil aber die Ämter nicht durchweg sukzessiv geschienen werden können, so lassen wir es bei der alten Anordnung bleiben, nach welcher das prophetische Amt vorangeftellt wird. So ist Christus, wie bereits bei den Ständen Christi dargelegt wurde, auch schon im Stande der Niedrigkeit in seinem königlichen Amt. Christus ist ein geborner König, und er bezeichnet sich auch iry Stande der Erniedrigung ausdrücklich als König.[943] — Daß alle Amtswerke der ganzen gottmenschlichen Person zukommen, das heißt, daß Christus dieselben in und nach beiden Naturen vollbringt, wurde bereits bei dem dritten Genus, der Mitteilung der Eigenschaften dargelegt. Alle Amtswerke sind *operationes* ϋ·εανδρικαί. Wer dies leugnet, hebt konsequenterweise den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes auf.

Das prophetische Amt Christi.

1. Ausrichtung des prophetischen Amtes im Stande der Erniedrigung. ^

Im Stande der Erniedrigung lehrt Christus in eigener Person (αυτοπροσώπως) oder unmittelbar, während er im Stande der Erhöhung durch Mittelspersonen lehrt, wie später darzulegen ist. In seiner Lehrtätigkeit auf Erden ist Christus der einzigartige Prophet, ein Prophet, wie es keinen vorher gegeben hat und auch nie wieder geben wird. (*Propheta* κατ’ εξοχήν, *propheta omnibus excellentior.*) Diese Einzigartigkeit besteht darin, daß in Christo Gott im Fleische erschienen ist, und Gott in eigener Person auf Erden lehrt. Auf dieses Spezifikum beim Lehren Christi ist Hebr. 1, 1 hingewiesen: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn." Die Schrift gibt denn auch näher an, daß Christus als Prophet von allen Propheten sich in bezug aus die Quelle des Wissens, das er in seinem Prophetenamt be-

---

distinctio, quos et nos sequemur. — Calvin hat die Dreiteilung *Inst*. II, 15, der Heidelb. Kat. Fr. 31.

943) Ies. 9, 6. 7; Matth. 2, 2. 11; Joh. 18, 37.

tätigte, unterscheide. Dies mußte schon bei der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften dargelegt werden.[944] Hier sei das Folgende wiederholt: Während alle Propheten aus der Offenbarung, welche Menschen auf Erden zuteil wird, nämlich durch Inspiration, lehrten und insofern „von der Erde her" (εκ τής γής) redeten, wie Johannes der Täufer Joh. 3, 31 von sich und allen bloß menschlichen Propheten sagt, lehrte Christus aus dem Rate der heiligen Dreieinigkeit heraus, „was er gesehen und gehört hat" (δ έώρακε και ήκουοε), V. 32, nämlich als „der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist" (ο ών εις τον κόλπον τον πατρός), Joh. 1, 18.[945] Christus schöpfte also bei seinem Lehren auf Erden aus einer Quelle, aus welcher kein Mensch, auch kein Prophet schöpfen kann; denn — sagt Johannes zur Beschreibung der Einzigartigkeit des Lehrens Christi — &εον ονδεις εώρακε πώποτε, Joh. 1, 18. Mit andern Worten: Christus betätigt in seinem Lehramt im Stand der Erniedrigung das göttliche Wissen, welches ihm nach der göttlichen Natur wesentlich und nach der menschlichen Natur mitgeteilterweise eigen war. Das kommt auch zum Ausdruck, wenn die Schrift von Christo nach der menschlichen Natur sagt, daß ihm der Geist gegeben sei „nicht nach dem Maß" (ούκ εκ μέτρου), Joh. 3, 34, *quod idem est*, sagt Baier, as *ac sapientiam immensam seu infinitam, ei secundum humanam naturam, in qua locutus est, esse datam*.[946] Man soll daher nicht von einer Inspiration Christi zum Zweck der Ausrichtung des Lehramtes reden [947] noch mit den

---

944) S. 179 ff.

945) Die Beziehung des ό ών είς τον κόλπον τον πατρός aus den erhöhten Christus wurde schon als kontextwidrig abgewiesen (Note 378).

946) *Compend*. III, 57.

947) Richtig hier A. H. Strong: "Christ found the sources of all knowledge and power within Himself. The Word of God did not come to Him, — He was Himself the Word." Und nach Martensen: "The source of Jesus' teaching was 'not inspiration, but incarnation.' Jesus was not inspired, — He was the Inspirer." (*Systematic Theology*, p. 389.) Philippi: „Der Quell seines [Christi] Prophetentums war nicht von außen kommende Inspiration, sondern die ganze Fülle der Gottheit wohnte in ihm selber leibhaftig, Kol. 2, 9. Gottes Allwissenheit selber war zur Allwissenheit des Menschen JEsus geworden." Und vorher: „Wie seine Wunder, so hatte auch sein Lehren und Weissagen seinen Quell und Ursprung in ihm selber. . . . Darum ist es sein eigenstes Wissen, das, was er von Anfang beim Vater geschaut hat, welches er uns kundgetan hat. Denn niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündiget, Joh. 1,18." (Glaubenslehre IV, 2, S. 19. 18.)

Sozinianern von einer Entrückung Christi in den Himmel zum Zweck der Belehrung fabeln. — Wenn Christus ein Prophet wie Mose genannt wird, 5 Mos. 18, 16, so ist der Vergleichungspunkt die Vermittlung eines Bundes. Wie Mose der Mittler des alten, vergänglichen Bundes war, so ist Christus der Mittler des neuen, bleibenden Bundes, Hebr. 12, 18—28. Daß im übrigen Christus größer sei als Mose, sagt schon Mose selbst 5 Mos. 18 aufs deutlichste; denn Moses verweist das Volk von sich auf den Propheten, den der HErr später erwecken wird, V. 16—19. [948)]

Was den Inhalt der Lehre Christi in den Tagen des Fleisches betrifft, so Predigt Christus sich selbst, wie nachher die Apostel nur ihn Predigen.[949)] Mit andern Worten: Christus zeigt das Heil nicht nur als gegenwärtig,[950)] sondern als in seiner Person gegenwärtig. Er fordert daher alle auf, durch den Glauben an ihn von ihm das Heil zu nehmen. Wer an ihn glaubt, ist *eo ipso* im Besitz des Heils. Wer ihm den Glauben verweigert, ist *eo ipso* vom Heil ausgeschlossen. Dies drückt er sowohl mit bildlichen als mit eigentlichen Worten aus. Joh. 6, 33. 36. 40. 47: „Dies ist das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben. Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. Das ist der Wille des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn sieht und glaubt an ihn, habe das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage. Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben." Christus läßt auch keinen Zweifel darüber, daß er Objekt des seligmachenden Glaubens ist, insofern er ans Kreuz geschlagen wird und damit das Lösegeld für die Sünden der Menschen zahlt (*satisfactio vicaria*) . Joh. 3, 14. 16: „Wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöht hat, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Matth. 20, 28: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele" (δούναι

---

948) Vgl. Luther zu 5 Mos. 18, 15. St. L. III, 1522 ff.

949) Paulus 1 Kor. 2, 2: Ον γάρ έκρινα τον εϊδέναι τι εν νμιν εί μη Ίηορνν Χριστόν, και τούτον εσταvρωμένον; 2 Kor. 4, 5: Ον γάρ εαvτονς κηρνσσομεν, άλλα Χριστόν Ίησονν Κύριον.

950) Matth. 4, 17: Ήγγικε γάρ ή βασιλεία των ονρανών.

την ψυχήν αυτού λύτρον άντί πολλών). Daß Christus in seinem Opsertod Objekt des seligmachenden Glaubens sei, schärft er mit gesteigerter Entschiedenheit gerade auch Joh. 6 ein. Nachdem er zuerst gesagt hat: „Ich bin das Brot des Lebens", setzt er V. 51 dafür ein: Das Brot des Lebens „ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt". Und als die Juden darüber untereinander zankten (έμάχοντο) und sprachen: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" erfolgt aus Christi Munde nicht Milderung, sondern eine Schärfung seiner Aussage, indem er für „Fleisch" „Fleisch" und „Blut" einsetzt: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben." Freilich ist hier nicht vom Abendmahl die Rede.[951)] Wohl aber Predigt Christus hier aufs nachdrücklichste sich selbst in dem Sinne, daß er, der menschgewordene (ό εκ του ουρανού καταβάς) Sohn Gottes, durch seinen Versöhnungstod das Leben der Welt ist.[952)] Daß Christus so sich selbst, und zwar in seinem Versöhnungstod, als das Leben der Welt predigt, erregt Murren und Widerspruch bei den Juden: άκληρός εστιν οϋτος ο λόγος V. 60. Aber Christus bleibt dabei, daß man von ihm, der sein Leben in den Tod gibt, das Leben nehmen müsse. Er läßt es an diesem Punkt zur Trennung kommen, V. 66.[953)] Joh. 8, 24 spricht er das gewaltige Wort: „So ihr nicht glaubt, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden."[954)] Und

---

951) So richtig auch Meyer zu Joh. 6, 51 ff. Auch David Brown: "This discourse has nothing to do with the Sacrament of the Supper."

952) Mit Recht wendet sich Meyer z. St. gegen die bloße „Widmung", „wobei der Tod nur mit eingeschlossen sei": „Jene Widmung war schon mit εγώ είμι ό άρτος etc. ausgesagt; der Fortschritt vom Sein zum Geben aber fordert etwas anderes, und zwar einen konkreten Akt, und der ist sein versöhnendes Sterben und Blutvergießen." Luther z. St. (St. L. VII, 2352): „Wohlan, da steht es, dies und. kein anderes, daß dies Fleischessen und Bluttrinken gebe das ewige Leben; das ist ja kein menschlich Werk. Noch wollen es die Papisten nicht leiden. . . . Die tollen Narren laufen von Christo zu den Werken."

953) Trotzdem sagt Harnack: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein." (Wesen des Christentums; Leipzig 1902, S. 91.)

954) Luthardt zu οτί εγώ είμι: „Nicht bloß: der Messias (z. B. Meyer) oder der von oben Kommende (Weiß), sondern schlechthin: das, worum sich's handelt, das Heil, das Leben, das Licht usw. Entspricht dem alttestamentlichen אֲנִי הוּא [HEBREW] Jehovahs, 5 Mos. 32, 39; Ies. 43, 10." Mit dem εγώ είμι erklärt sich

wie später die Apostel,[955] so lehrt auch Christus in seinem Predigtamt auf Erden, daß die ganze Schrift Alten Testaments auf ihn als den Geber des Lebens Hinweise.[956] Auf die Frage, in welchem Verhältnis Gesetz und Evangelium in der Predigt Christi zueinander stehen, ist zu antworten: Wenn Christus sich selbst, und speziell sich selbst in seinem Versöhnungstod, Predigt, so ist das Evangelium oder die Gnadenpredigt sein eigentliches Amt. Dies kommt zum Ausdruck, wenn Joh. 1, 17 Christus und Moses einander gegenübergestellt werden: „Das' Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch JEsum Christum geworden." In diesem Gegensatz ist die Terminologie des lutherischen Bekenntnisses begründet, daß Christi eigentliches Amt die Predigt des Evangeliums sei, und er Gesetz *propter evangelium* lehre, das heißt, um durch die Verkündigung des Gesetzes zu seinem eigentlichen Amt, dem εὐαγγελίοαοϋ·αι πτωχοϊς, κηρνξαι ενιαυτόν Κυρίου δεκτόν,[957] kommen. Die Römischen sowie die alten und neuen Unitarier lassen Christum einen neuen Gesetzgeber sein.[958] Christus soll neue, und zwar vollkommenere Gebote als Moses gegeben haben. Die Intention dieser Lehre ist die, unter Christi Namen das Gegenteil vom Christentum, nämlich die Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit aus des Gesetzes Werken, zu lehren. Ist Christus ein vollkommenerer Gesetzeslehrer als Moses, so scheint klargestellt zu sein, warum die Menschen zwar nicht durch die von Moses gebotenen Werke gerecht und selig werden konnten, wohl aber dies Ziel durch die von Christo gelehrten und moralisch höher stehen-

---

Christus zugleich für Jehovah selbst. Vgl. Luther, St. L. VIII, 188: „Ich bin Gott, und es gar miteinander. Tut, was ihr wollt! Wenn ihr nicht glaubt, daß ich's gar sei, so seid ihr nichts und müßt in euren Sünden sterben. Also darf kein Prophet, Apostel noch Evangelist predigen und sagen: Glaubet an Gott und glaubet auch an mich, daß ich Gott sei; oder tut ihr's nicht, so ist alles mit euch verloren. . . . Das heißt auf einen Augenblick alles wegwerfen, was heißt: Wer an mich nicht glaubt, daß ich's sei; denn bei mir steht's gar: Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit, Gott und Teufel, Himmel und Hölle. Damit wirft er alles unter Christum und sondert voneinander, was in diesem Leben von Heiligkeit und Weisheit ist, von dem HErrn Christo."

955) Apost. 10, 43. 956) Joh. 5, 39. 45. 46.

957) F. C., M. 535, § 10; 636, § 12. Luk. 4, 18—22. Auch Matth. 22, 34—46 gehört sicherlich hierher (gegen Meyer). Vgl. Luther, XI, 1710.

958) *Trident., sess. VI, can. 19—21. — Catech. Racov.: De praeceptis Christi, quae legi addidit*, Fr. 199 ff.; ed. über, p. 404 sqq. — Harnack, Wesen des Christentums; Leipzig 1902, S: 45 ff.

den Werke erreichen können.[959] Dagegen ist festzuhalten: Christus lehrte nicht ein neues, sondern nur das Gesetz Mosis, wie er selbst ausdrücklich erklärt.[960] Auch in der Bergpredigt, Matth. 6—7, argumentiert Christus nicht gegen Moses, sondern gegen die Verkehrung des mosaischen Gesetzes seitens der Schriftgelehrten. Das Gebot der Liebe des Nächsten, das man im Alten Testament vermißt hat, ist dort klar gelehrt.[961] was auch verständige Juden, zum Beispiel der Schriftgelehrte, Luk. 10, 27, sehr wohl wußten. Unsere alten Theologen sagen daher richtig: *Christus quidem. fuit legis doctor, sed non legislator.* Die „evangelischen Ratschläge" (*consilia evangelica*) der Römischen: *continentia*, als Zölibat, *obedientia*, als Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen, *paupertas*, als Verzicht auf Privatbesitz gefaßt, sind eine römische Erfindung und dienen dem Irrtum, daß ein Mensch noch mehr tun könne, als Gottes Gesetz erfüllen, und daß man durch Befolgung der „evangelischen Ratschläge" die Seligkeit noch leichter und sicherer erlangen könne.[962] Auch die Arminianer fassen Christum als neuen Gesetzgeber und verstehen unter dem rechtfertigenden Glauben *omnem illam obedientiam, quam Deus praescribit, quaeque per fidem praestatur.*[963] Der Sache nach machen alle Semipelagianer und Synergisten Christum zu einem neuen Gesetzgeber, insofern ihnen der Glaube an das Evangelium eine teilweise menschliche Leistung ist, und hiernach die Sache so zu stehen kommt, daß Moses viel und Ehristus weniger Werke zur Erlangung der Seligkeit fordert.

---

959) Vgl. die trefflichen Ausführungen bei Quenstedt II, 996 sqq. Auch Baumgarten, Streitigk. II, 240 f.

960) Christus, um den eigentlichen Inhalt des göttlichen Gesetzes befragt, verweist aus das Gesetz Mosis, Matth. 22, 34—40 (Liebe zu Gott und dem Nächsten).

961) 3 Mos. 19, 18.

962) So Arthur S. Barnes in *Catholic Encycl*. IV, 436: “The soul may indeed be saved and heaven attained without following the counsels; but that end will be reached more easily and *with greater certainty* if the counsels be accepted, and the Soul does now wholly coniine, herself to doing that which is definitely commanded. . . . Christ’s advice is, if we would make sure of everlasting life, and desire to conform ourselves perfectly to the divine will, that we should sell our possessions, and give the proceeds to others who are in need, that we should live a life of chastity for the Gospel’s sake, and, finally, should not seek honors or commands, but place ourselves under obedience.”

963) Limborch, *Theol. christ*. Ill, c. 16, § 10—16; c. 17, § 23. Vgl. Schneckenburger, Kleinere Prot. Kirchenparteien, S. 21 s. Möhlers Lob der Arminianer, Symbolik 5, S. 634 ff.

2. Ausrichtung des prophetischen Amtes im Stande der Erhöhung. ^

Im Stande der Erhöhung richtet Christus das prophetische Amt durch Mittelspersonen aus. Auch innerhalb der lutherischen Kirche hat man Christi prophetisches Amt auf den Stand der Erniedrigung beschränkt und dann das Lehren, welches jetzt aus Erden geschieht, unter Christi königliches Amt befaßt.[964] Es ist das nur ein formeller Unterschied. Befaßt man das Lehren unter das königliche Amt, so wird Christus als ein König vorgestellt, der durch seine Diener oder Gesandten auch lehrt. Doch die lutherischen Lehrer, welche mit Gerhard und Quenstedt die Lehrweise befolgen, daß sie Christo auch im Stande der Erhöhung das prophetische Amt zuschreiben, haben dafür guten Grunds) Es hat Grund in der Schrift, das Lehren, welches jetzt in der Kirche und durch die Kirche geschieht, als eine Fortsetzung des Lehrens Christi aus Erden aufzufassen. Joh. 20, 21: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." In dem Apostel Paulus redet Christus, wie Paulus nachdrücklich erinnert 2 Kor. 13, 3: „Sintemal ihr suchet, daß ihr einmal gewahr werdet des, der in mir redet, nämlich Christus." [966] Doch es ist nebensächlich, ob man das Lehren Christi im Stande der Erhöhung unter das prophetische oder königliche Amt bringt. Durchaus festzuhalten ist aber, daß bei allem Lehren, welches nun in der Kirche und durch dieselbe geschieht, Christus eigentlich der Lehrende ist. Alle menschlichen Lehrer: die Apostel, die Prediger, alle Christen, kommen nur als Werkzeuge Christi in Betracht. In der Kirche soll bis an den Jüngsten Tag kein Menschenwort, sondern lediglich Christi Wort gelehrt werden. Joh. 8, 31. 32: εάν υμείς μείνητε εν τφ λόγω τφ έμφ κτλ.; 1 Tim. 6, 3—6: εΐ τις . . . μη προσέρχεται νγιαίνουσι λόγοις τόϊς τον Κυρίου ημών Ιησον Χρίστον . . . τετύφωται.. 1 Petr. 4, 11: εΐ τις λαλέί, ώς λόγια $εον. Wie hat nun Christus dafür gesorgt, daß auch nach seiner Erhöhung nur sein Wort auf Erden gelehrt werde? Er gab sein Wort den Aposteln ein nicht nur für die mündliche Predigt, sondern gerade auch zum Niederschreiben.[967] So machte er seine Apostel zu unfehlbaren Lehrern des ganzen Erdkreises. Ferner, er gibt der

---

964) So Calov, VII, 482. Baier spricht sich schwankend aus III, 107.

965) Gerhard, *L. de persona et officio*, § 322; Quenstedt, *Syst.* II, 313.

966) επεί δοκιμήν ζητείτε τον έν έμοι λαλοvντος Χρίστου

967) Joh. 14, 26; 16, 13—15; 2 Kor. 13, 3; 1 Kor. 14, 37; 2 Thess. 2, 15. Vgl. die Lehre von der Inspiration.

Kirche Lehrer und Prediger bis an den Jüngsten Tag, Eph. 4, 11; aber diese sind in ihrem Lehren an das unfehlbare Wort der Apostel, also an Christi eigenes Wort, gebunden, Joh. 17, 20.[968] Endlich, Christus erfüllt alle seine Christen mit geistlicher Weisheit und Erkenntnis, daß sie auch einander lehren und ermahnen können, Joh. 7, 38. 39; 4 Mos. 11, 29; aber auch diese Belehrung und Ermahnung geschieht nicht mit eigenem, unabhängigem Wort, sondern durch das Wprt Christi. „Lasset das Wort Christi unter euch reichlich wohnen in aller Weisheit!" Kol. 3, 16. So ist Christus durch sein Wort der einzige Lehrer in der Kirche und durch die Kirche bis an den Jüngsten Tag. Daher heißt auch das Wort, welches die christliche Gemeinde in ihrem Missionsberuf verkündigt, einfach, „das Wort des HErrn". 1 Thess. 1, 8: „Von euch ist auserschollen das Wort des HErrn" (άψ' υμών γάρ έξήχηται 6 λόγος τον Κυρίου). Alles Lehren, das nicht lediglich Verkündigung des Wortes Christi ist, ist Irrlehre, Pseudoprophetentum, und in der christlichen Kirche schlechthin verboten.[969]

---

968) Wenn Christus hier sagt: „Ich bitte aber nicht allein für sie" (die Apostel), „sondern auch für die, so durch ihr" (der Apostel) „Wort an mich glauben werden", so bezeichnet er das unfehlbare apostolische Wort als die Quelle und den Grund des Glaubens der Kirche bis an den Jüngsten Tag. Wenn nun Seelen durch den Dienst der Prediger zum Glauben kommen, so geschieht dies, weil und insofern diese Prediger das inspirierte Wort der Apostel verkündigen.

969) Gewaltig redet über diesen Punkt Luther: „Will jemand predigen, so schweige er seiner Worte und lasse sie in weltlichem und Hausregiment gelten; allhier in der Kirche soll er nichts reden denn dieses reichen Hauswirts Wort; sonst ist es nicht die wahre Kirche. Darum soll es heißen: Gott redet. Muß es doch also gehen auf dieser Welt. So ein Fürst will regieren, so muß seine Stimme in seinem Lande und Hause klingen. So nun das in diesem elenden Leben geschieht, viel mehr sollen wir Gottes Wort klingen lassen in der Kirche und im ewigen Leben. . . . lind ob man gleich auch viel Geschwätzes macht außerhalb Gottes Wort, noch ist die Kirche in dem Plaudern nicht, und sollen sie toll werden; sie schreien nur ‚Kirche, Kirche', man soll den Papst und die Bischöfe hören. . . . Ein Christ soll nichts hören denn Gottes Wort. Sonst, im weltlichen Regiment, hört er ein anderes, wie man die Bösen strafen und die Frommen schützen soll, und von der Haushaltung. Aber allhier in der christlichen Kirche soll es also sein ein Haus, da allein Gottes Wort schalle. Laß sie sich toll derwegen ‚Kirche, Kirche' schreien, ohne Gottes Wort ist es nichts." (XII, 1413 s.) Was Luther hier gegen die Papisten sagt, gilt natürlich auch gegen alle moderne Schwärmerei und gegen die „Wissenschaft", die die Herrschaft in der Kirche beansprucht.' Hierher gehört auch Luthers bekanntes Wort, daß ein Prediger, wenn er ein rechter Prediger ist, nicht Vergebung der Sünden suchen soll für seine Predigt. Jeder Prediger muß nämlich sagen können: „Ich

Die Wahrheit, daß Christus der eigentliche Lehrer in der Kirche ist, ist von der größten praktischen Wichtigkeit. Es liegt darin, wie bereits angedeutet, die gewaltige Mahnung, daß Menschen sich nicht unterfangen sollen, ihr eigenes Wort in der Kirche zu lehren; denn das ist ein Eingriff in das prophetische, resp. königliche Amt Christi, der allein sein Wort in der Kirche verkündigt haben will. Alle Irrlehre ist ein Majestätsverbrechen. Nicht nur die Papisten, sondern alle, die „ohne und wider Gottes Wort" in der Kirche lehren, sind in Rebellion wider Christum begriffen. Alle Irrlehrer heißen daher 1 Joh. 2, 18 αντίχριστοι. Dies ist gegen die moderne Geringschätzung der Irrlehre wohl festzuhalten. Sodann liegt in der Wahrheit, daß Christus der eigentliche Lehrer in der Kirche ist, für alle Hörer und Leser des Wortes Gottes der große Trost, daß in diesem Wort, welches durch menschliche Werkzeuge an sie herankommt, Christus selbst mit ihnen handle, sowie die Mahnung, das durch Menschen an sie herankommende Wort Gottes nicht zu verachten, sondern mit aller Ehrerbietung aufzunehmen, denn: „Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich", Luk. 10, 16.[970)]

---

bin ein Apostel und Prophet JEsu Christi gewesen in dieser Predigt. Hier ist nicht not, ja, nicht gut, Vergebung der Sünden zu bitten, als wäre es unrecht gelehret; das ist Gottes Wort und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: Du hast recht gelehret, denn ich hab' durch dich geredet, und das Wort ist mein. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen nur anstehen; denn er leugt gewißlich und lästert Gott." (St. L. XVII, 1343 f.) Richtig auch Strong: "All modern prophecy that is true is but the republication of Christ's message — the proclamation and expounding of truth already revealed in Scripture." (L. c., p. 389.) Philippi: „Wo von Montanus bis auf Irving in der christlichen Kirche ein neues Prophetentum sich hat geltend machen wollen, da hat es sich stets als ein falsches erwiesen. ... Es gibt nur noch Lehrer und Verkündiger des Wortes Gottes, durch welche der HErr sein ein für allemal vollendetes Prophetentum erhält, welche fortgehende Erhaltung des prophetischen Wortes und seiner erleuchtenden Geisteswirkung freilich wiederum ebensosehr als Fortsetzung des prophetischen Amtes JEsu Christi bezeichnet werden kann, als man die eoiErvntio unindi wohl auch *creatio continua* genannt hat." (T. o., S. 22.)

970) Luther klagt, „daß die menschliche Natur so gar verkehrt und verderbt ist, daß wir leider nicht glauben, daß wir Gottes Wort hören, wenn er etwa durch einen Menschen mit uns redet. Denn wir bewegen das Wort nach der Größe und Ansehen des, der da redet; den Menschen, der da redet, hören wir als einen bloßen Menschen und denken, es sei das Wort eines Menschen. Und darum verachten wir es auch und werden dessen überdrüssig, so wir doch.

Schließlich ist noch darauf hinzuweifen, daß der Sohn Gottes auch schon vor feiner Menschwerdung, im Men Testament, die Person der heiligen Dreieinigkeit ist, welche zu den Menschen redete und den Verkehr mit denselben vermittelte. Die Schrift bezeugt, a. daß die Propheten durch den Geist Christi geredet haben, 1 Petr. 1,11, d. daß es der Sohn Gottes war, der mit den Menschen verkehrte, Ies. 6 (vgl. Joh. 12, 41), mit Israel in der Wüste handelte, 1 Kor. 10, 4.[971)]

Gott dafür danken sollten, daß er sein göttlich Wort dem Menschen oder Diener in den Mund legt, welcher uns allenthalben gleich ist, der mit uns reden und mit dem Wort trösten und aufrichten kann. . . . Nun ist es aber nicht des Pfarrherrn noch St. Petri noch auch eines andern Dieners Wort, sondern der göttlichen Majestät selbst". (II, 905.)

971) Vgl. Luther, II, 800. Ferner die ausführliche Darlegung im Bericht des Mittleren Distrikts der Missourisynode 1883 (Referent: P. C. M. Zorn), insonderheit S. 59 ff. Hier ist die Thesis aufgestellt: „Unser HErr JEsus Christus ist diejenige Person der heiligen Dreieinigkeit, welche im Alten Bunde zunächst sich offenbart." In der Ausführung heißt es: „Wenn man die Bibel [Alten Testaments] aufschlägt und liest: Gott redete, Gott tat dies, und fragt: Welche Person ist damit gemeint? so lautet die Antwort: Zunächst Gott der Sohn. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch der Vater und der Heilige Geist im Alten Testament offenbart seien. Die These soll nur sagen, daß die im Alten Testament zunächst und hauptsächlich hervortretende, handelnd und redend auftretende göttliche Person, der in erster Linie sich offenbarende Jehovah, unser HErr JEsus Christus sei. Nicht allein hat sich Christus durch besondere Erscheinungen im Alten Testament offenbart, sondern er ist überhaupt der Gott des Alten Testaments, es sei denn, daß aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß es notwendig der Vater oder der Heilige Geist sei." Luther sagt: „Es wird uns fast an allen Orten im Alten Testament unter dem Namen Gottes Christus geoffenbart." (II, 853.) Hengstenberg: „Durch das ganze Alte Testament zieht sich die Lehre von dem Engel des HErrn, dessen Vermittlung überall" (?), „wo Gott zu den Sterblichen in Beziehung tritt, hinzuzudenken ist, auch wo ihrer nicht ausdrücklich gedacht wird. . . . Bei den beiden ersten unter den angeführten Stellen (1 Mos. 16, 13; 32, 31) können wir speziell Nachweisen, daß Gott durch Vermittlung seines Engels geschaut wurde. 1 Mos. 16, 7 geht voran: ‚Und es fand sie der Engel des HErrn/ Und nach Hos. 12 war es der Engel des HErrn, mit dem Jakob in Pniel verkehrte, übrigens hat der unsichtbare Gott", 1 Tim. 1, 17, nicht etwa eine doppelte Vermittlung, unter dem Alten Bunde den Engel des HErrn, unter dem Neuen Bunde den eingebornen Sohn, ... sondern in dem Engel des HErrn stellt sich der Logos selbst dar im Vorspiele seiner Menschwerdung. Von dieser Anschauung geht das Alte Testament selbst aus, indem es bei Sacharja und Maleachi ankündigt, daß in dem Messias der Engel des HErrn unter seinem Volke erscheinen werde. Und dieser Anschauung folgt Johannes, indem er Joh. 1, 11 sagt, der Messias sei in sein Eigentum gekommen, in Kap. 12, 41, Jesaias habe Christus gesehen." (Kommentar zum Johannisev. I, 61 f.)

Das hohepriesterliche Amt Christi. ^

Die Gnade, welche Christus als Prpphet verkündigt, hat er als Priester erworben. Dieser enge Zusammenhang zwischen dem prophetischen und hohepriesterlichen Amt ist von Vorneherein im Auge zu behalten. Das hohepriesterliche Amt gibt den Inhalt für das prophetische. Hat Christus in seinem hohepriesterlichen Amt nur eine Quasiversöhnung der Menschen mit Gott bewirkt, so hat das prophetische Amt auch nur eine Quasiversöhnung zu verkündigen. Hat dagegen Christus eine wirkliche, vollkommene, eine objektive Versöhnung aller Menschen mit Gott durch sein stellvertretendes Leben und Leiden zuwege gebracht, so ist nunmehr das Evangelium für alle Menschen eine Gnadenbotschaft, die sie durch den Glauben nur anzunehmen haben, um ihrerseits in den Besitz der, von Christo erworbenen Gnade zu kommen. Man sagt wohl, daß z. B. die Sozinianer, Rationalisten usw. durch ihre Leugnung der stellvertretenden Genugtuung Christi nur das prophetische Amt Christi stehen lassen. Aber es ist das nicht ganz genau geredet. Mit der Leugnung des hohepriesterlichen Amtes fällt auch das prophetische Amt im biblischen Sinne dahin. Christus ist dann in seinem prophetischen Amt nicht mehr der Gnadenspender für eine unter dem Fluch des Gesetzes liegende Sünderwelt, sondern nur noch ein Moralprediger, der die Menschen lehrt und reizt, sich durch eigene Tugendbestrebungen die Seligkeit zu erwerben. So viel kommt auf die richtige Auffassung des hohepriesterlichen Werkes Christi an!"

Worin besteht nun das hohepriesterliche Werk Christi?

Das hohepriesterliche Amt Christi im Stande der Erniedrigung. ^

Christus, den die Schrift Alten und Neuen Testaments ausdrücklich „Priester" nennt,[972)] hat im Stande der Erniedrigung die ganze Menschheit mit Gott versöhnt. 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christo und versöhnte (καταλλάσσων) die Welt mit ihm selber." — Die Schrift berichtet aber nicht nur die Tatsache der Versöhnung, sondern beschreibt vor allen Dingen auch die Art und Weise der Versöhnung (*modus reconciliationis*) oder das Mittel, wodurch die Versöhnung bewirkt ist (*medium reconciliationis*).

---

972) Vgl. Ps. 110, 4: כֹּהֵ֥ן לְעוֹלָ֑ם [HEBREW]; Sach. 6. 13: `כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ[HEBREW] und demgemäß im Neuen Testament ίερενς, αρχιερενς, ίερενς μέγας usw., Hebr. 5, 6; 8, 4; 10, 11; 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 16.

Christus hat dadurch die Menschen mit Gott versöhnt, daß er sich selbst (*seipsum*) Gott als Sühnopfer dargebracht hat. Joh. 17,19: „Ich heilige mich selbst für sie";[973] 1 Tim. 2, 6: „Der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung"; 1 Joh. 2, 2: „Derselbige ist die Versöhnung (ιλασμός) für unsere Sünde; nicht allein aber für die unsere, sondern auch für der ganzen Welt." Darin besteht nach der Schrift der Unterschied des vorbildlichen priesterlichen Werkes im Alten Testament und des einzigartigen Priesterlichen Werkes Christi im Neuen Testament: *In Veteris Testamenti sacrificiis offerebantur victimae a sacerdotibus distinctae, Christus semetipsum sacrificavit*. (Baier.) [Ed. – see vol. 3:109, quote from § 8] Im Neuen Testament ist Christus Priester und Opfer zugleich, Hebr. 7, 27: ὃς οὐκ ἔχει καθ’ ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας. Diese Selbstopferung Christi umfaßt aber nach der Schrift ein Doppeltes: Christus hat sich selbst für uns gegeben in seinem heiligen Leben (*obedientia activa*), Hebr. 9, 14: „der sich selbst ohne allen Wandel . . . Gotte geopfert hat" (ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ Θεῷ; [974] Hebr. 7, 26 usw., und in seinem Leiden und Sterben (*obedientia passiva*), Eph. 5, 2: Christus hat „sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer" (θυσία, Schlachtopfer). — Durch dieses von Christo auf Erden vollbrachte hohepriesterliche Werk ist nun Gott ein für allemal mit den Menschen versöhnt, das heißt, ist den Menschen die Gnade Gottes zugewendet worden, Hebr. 9, 12: διά τον ίδιον αίματος εισήλ'&εν εφάπαξ εις τα αγια, αίωνίαν λντρωσιν ενράμένος. Das lehrt die Schrift von der Tatsache und den Mitteln der Versöhnung der Welt durch die Selbstopferung Christi. Das einzelne ist später genauer darzulegen.

Hierzu ist aber sogleich folgendes hinzuzunehmen: Sind die Menschen durch das von Christo dargebrachte Opfer mit Gott versöhnt, oder, was dasselbe ist, ist die Sündenschuld der Men-

---

973) Meyer z. St.: „Das αγιάζω έμαντόν ist die faktische Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht, so daß αγιάζω gleich προσφέρω σοϊ θνσίαν ist (άγιάζειν, הִקְדִּישׁ [HEBREW], solennes Wort vom Opfern im Alten Testament, Deut. 15, 19 ff.). — Christus ist Priester und Opfer zugleich."

974) Man muß sich den Begriff „Sündlosigkeit" nicht verflachen lassen. Sündlosigkeit ist Gehorsam gegen das göttliche Gesetz.

scheu vor Gott getilgt, so sind die Menschen durch dieses Opfer auch von all den schrecklichen Folgen der Sündenschuld, vom Tode, von der Gewalt des Teufels, von der Herrschaft der Sünde usw., erlöst. Diese Wirkung der durch Christum ausgerichteten Versöhnung beschreibt die Schrift allseitig und sehr ausführlich. Die Gewalt des Todes ist durch Christum abgetan, 2 Tim. 1, 10: Christus „hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergänglich Wesen ans Licht gebracht".[975] Die Gewalt des Teufels, die dieser aus Gottes Verhängnis über die Menschen hatte, ist zerstört. Hebr. 2, 14: „Nachdem nun die Kinder Fleisch und Blut haben, ist er's gleichermaßen teilhaftig worden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist, dem Teufel."[976] Von der Herrschaft der Sünde sind die Menschen durch Christi Sühnopfer erlöst, Tit. 2, 14: „Der sich selbst für uns gegeben hat, auf daß er uns erlosete von aller Ungerechtigkeit (από πάοης ανομίας) und reinigte ihm selbst ein Volk, das fleißig wäre zu guten Werken."[977] Alles dies ist fleißig auf Grund der Schrift einzuschärfen, damit erkannt werde, daß wir durch Christum von allem Übel erlöst sind, aber so, daß die Tilgung der Sündenschuld durch Christi einmal dargebrachtes Opfer immer im Vordergrund bleibt und als die Ursache und Quelle der Erlösung vom Tode, vom Teufel, von der Herrschaft der Sünde usw. gelehrt wird. Weil unsere Sündenschuld vor Gott getilgt ist, darum sind wir auch vom Tode usw. erlöst.[978]

---

975) Der *locus classicus* der Überwindung und Aufhebung des Todes durch Christum 1 Kor. 15.

976) Christi Sühnetod das Gericht über den Teufel und die Verstoßung aus dem Reich; νύν ο αρχών τον κόσμον τούτον εκβλη&ήσεται εξω, Joh. 12 31' 14, 30; 16, 11; Kol. 2, 15.

977) 1 Petr. 1, 18. 19; 2, 24; besonders auch Röm. 7, 1—6.

978) Ganz richtig sagt Th. Harnack gegen v. Hofmann: „Das Heil hat seinen Mittel- und Schwerpunkt nicht in der Aushebung des Todes, sondern in der Aufhebung des göttlichen Strafurteils und menschlichen Schuldzustandes, welche die Ursache und die Macht, das eigentliche Tödliche des Todes sind. Darum geht, wie auch unser Bekenntnis in Übereinstimmung mit der Schrift lehrt, die Aufhebung des Schuldzustandes der Aufhebung der Todesherrschaft sachlich vorauf." (Das Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung usw. Von D. G. Thomasius, mit einem Nachwort von D. Th. Harnack. Erl. 1857, S. 138 f.)

Die stellvertretende Genugtuung. ^

(*Satisfactio vicaria.* Vicarious Satisfaction.)

Ein kirchlicher Ausdruck für die hohepriesterliche Tätigkeit Christi im Stande der Erniedrigung ist „stellvertretende Genugtuung". Der Sinn dieses Ausdrucks ist der, daß Christus dem über die Sünden der Menschen erzürnten Gott stellvertretend (an Stelle der Menschen) das geleistet hat, wodurch Gottes Zorn über die Menschen in Gnade gegen die Menschen verwandelt ist. Der Ausdruck ist nicht in der Schrift' enthalten. Aber die mit dem Ausdruck bezeichnte Sache ist nichts anderes als die Lehre der Schrift von der Erlösung, die durch Christum geschehen ist. Dieser kirchliche Ausdruck ist nicht uneben mit dem όμοονσιος auf gleiche Linie gestellt worden. Wie in dem όμοονσιος die Lehre der Schrift von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes zum kurzen Ausdruck kommt, so haben wir in dem Ausdruck „stellvertretende Genugtuung" der Irrlehre gegenüber ein Summarium dessen, was die Schrift von der Erlösung durch Christum lehrt.

Durch den Ausdruck „*satisfactio vicaria*" kommen die folgenden klar in der Schrift geosfenbarten Wahrheiten zum Ausdruck: I. Es gibt in Gott den Menschen gegenüber eine unwandelbare Gerechtigkeit, nach welcher er von den Menschen eine vollkommene Übereinstimmung mit seinem dem Menschen gegebenen Gesetz fordert (*institia legislatoria, normativa*) und im Falle der Nichtübereinstimmung den Menschen in dem Umfange zürnt, daß er über sie das Urteil der ewigen Verdammnis ausspricht (*institia legislatoria, normativa*). Die *iustitia legislatoria* bringt Christus zum Ausdruck Matth. 22, 39. 40: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen. ... Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst." Die *iustitia vindicativa* im Falle der Übertretung ist bezeugt Gal. 3, 10: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt.in alle dem, das geschrieben steht im Buch des Gesetzes, daß er's tue!" Daß dieser Fluch in die Ewigkeit hinübergreift, drückt Christus Mark. 9, 48 so aus: „Da ihr Wurm nicht stirbt, und ihr Feuer nicht verlöscht." Zum Zweck der Bekämpfung der *satisfactio vicaria* schieben die neueren Theologen die biblische Lehre von der *iuatitia legislatoria* und ihrer Folge, der *iustitia vindicativa*, durch die Behauptung beiseite, „daß die Strafgerechtigkeit sich mehr auf die Weltregierung im Sinne der Vorsehung, die Lindigkeit mehr auf die Heilsökonomie bezieht". Die

Gerechtigkeit Gottes soll nicht „privatrechtlichen" Charakter tragen.[979] Das sind antibiblische Redensarten. Nach der Schrift bezjeht sich die gesetzgebende und strafende Gerechtigkeit Gottes nicht bloß auf die Weltregierung im allgemeinen, sondern sie ist so eminent „Privatrechtlich", daß sie sich auf jedes menschliche Individuum sowohl hinsichtlich der Forderung als auch hinsichtlich der Straf- und Fluchverhängung bezieht: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn", und: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geschrieben steht!" In dieser Beziehung der gesetzgebenden und strafenden Gerechtigkeit auf jedes Individuum des Menschengeschlechts ist das weitere Urteil der Schrift begründet, daß alle Menschen, weil sie der Forderung des Gesetzes Gottes nicht entsprechen, noch auch entsprechen können (Röm. 8, 7), Sünder sind, Gott schuldig und tatsächlich unter dem Zorn Gottes oder dem Fluch des Gesetzes liegen. Röm. 3, 9—18: Juden und Heiden sind unter der Sünde; Röm. 3, 19: alle Welt ist Gott schuldig (υπόδικος, *straffällig*); Röm. 5, 10: die Menschen εχθροί, das heißt, von Gott gehaßt, seinem Zorn unterworfen; [980] Eph. 2, 3: Kinder des Zorns von Natur, τέκνα φύσει οργής. — II. Gott hat Christum und Christus hat sich selbst an Stelle der Menschen sowohl unter die Pflicht als auch unter die Strafe des den Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes gestellt. Christi Erfüllung des den Menschen gegebenen Gesetzes an Stelle der Menschen ist bezeugt Gal. 4, 4. 5: „Gott sandte seinen Sohn, geboren von einem Weibe und *unter das Gesetz getan* (γενόμενον νπό νόμον), auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete."[981] Christi stellvertretendes Erleiden der Strafe, welcher die Menschen durch ihre Nichterfüllung des . Gesetzes verfallen waren, ist bezeugt Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöst (εξηγόρασεν) von dem Fluch des Gesetzes" (seil, des den Menschen gegebenen Gesetzes, V. 10), „da er ward ein Fluch für uns"; 2 Kor. 5, 14: „Einer ist für alle gestorben"; 1 Petr. 3, 18: „Christus hat einmal für unsere Sünde gelitten, der Gerechte für die Ungerechten." Daß Christus nur „zum Besten", aber nicht „an Stelle" der Menschen (*loco hominum*)

---

979) Vgl. die Ausführungen von Nitzsch, Ev. Dogmatik 3, S. 468.

980) So richtig Meyer, Philippi. Auch Luthardt z. St.: „Έχθροί δντες, nicht aktiv (so z.B. Beck und Ritschl), sondern passiv: denen Gott feind war, die unter Gottes Zorn standen."

981) Die Einschränkung des νόμος auf das israelitische Zeremonialgesetz ist in den Text eingetragen.

unter die Pflicht und Strafe des Gesetzes getreten sei, ist eine rationalistisch-dogmatische Umdeutung der angeführten und anderer Schriftaussagen.[982)] — III. Die Schrift bringt auch klar zum Ausdruck, daß durch Christi stellvertretendes Tun und Leiden Gottes Zorn gegen die Menschen oder — was dasselbe ist — Gottes Verdammungsurteil über die Menschen nun völlig aufgehoben ist. Röm. 6,18: „Durch eines" (nämlich Christi) „Gerechtigkeit" (δικαίωμα, V. 19: υπακοή) „ist die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen"; Röm. 6, 10: „Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Gottes Feinde" (εχθροί, passiv: *Deo invisi*) „waren." Mit Recht bemerkt Luthardt zur letzteren Stelle: „Um Änderung der Stellung auf seiten Gottes handelt es sich." Daß es sich bei der Versöhnung der Welt, die durch Christum geschehen ist, um eine Gesinnungsänderung nicht auf seiten der Menschen, sondern auf seiten Gottes handelt, ist ja auch

---

982) Vielmehr ist zu sagen: Deshalb „zum Besten", weil „an Stelle". Mit Recht schrieb Kliefoth gegen v. Hofmann: „Dieses ganze lange Verhör per apostolischen Aussagen tut nichts anderes, als daß es das υπέρ (‚für uns gestorben, gegeben" usw.) verfolgt und uns begreiflich machen will, es müsse allenthalben nicht ‘anstatt unser’, sondern ‚zu unserm Besten’ übersetzt werden. Natürlich läßt es sich allenthalben ‚zu unserm Besten" übersetzen, denn da es zu unserm Besten gewesen ist, daß der HErr an unserer Statt gestorben ist, so paßt auch das ‚zu unserm Besten" allenthalben in den Zusammenhang. Damit sagt uns auch v. Hofmann gar nichts Neues, denn die alten Rationalisten haben's uns schon oft gesagt; es fragt sich nur, wie der Tod des HErrn zu unserm Besten gewesen ist, und ob er nicht eben dadurch zu unserm Besten gewesen ist, daß er an unserer Statt erfolgt ist." (Der Schriftbeweis des D. v. Hofmann. Schwerin 1859, S. 482 f.) Daß αντί auch die Bedeutung „an Stelle", „anstatt" habe, sollte man angesichts solcher Stellen wie Matth. 20, 28 und 1 Kor. 11, 15 nicht leugnen: Richtig Meyer zu Matth. 20, 28 (sein Leben geben bezeichnet die Stellvertretung. Das, was als Lösegeld gegeben wird, tritt an die Stelle (statt) derjenigen ein, welche damit losgekauft werden. Das λντρον ist ein άντίλυτρον (1 Tim. 2, 6), αντάλλαγμα (Matth. 16, 26)." Auch υπέρ hat die Bedeutung anstatt an Stellen wie 2 Kor. 5, 14: εις υπέρ πάντων, 1 Petr. 3, 18: δίκαιος υπερ άδικων. Steiger bemerkt zu der letzteren Stelle treffend: „Die scharfe Gegenüberstellung dieser beiden Prädikate läßt keinen, der Sprachsinn hat, einen Augenblick zweifeln, daß durch υπέρ ein Personenwechsel ausgedrückt wird, daß der Sinn des Apostels ist, wir seien die Ungerechten, die durch ihre Sünden Leiden verdient, Christus habe keine verdient und sie doch übernommen, nämlich indem er das litt, was die Sünder hätten leiden sollen, also anstatt ihrer und somit zu ihrem Besten." Luthardt macht eine unnötige und schriftwidrige Konzession, wenn er bemerkt (Dogmatik, S. 246): „Die Stellvertretung kommt nicht direkt zum Ausdruck, liegt aber der ganzen Anschauung und Darstellung zugrunde."

ausdrücklich 2 Kor. 5, 19 gesagt, wo das κόσμον καταλλάσσων έαντώ näher bestimmt wird durch μη λογιζόμένος αντοΐς τά παραπτώματα αυτών. Die Versöhnung der Menschen mit Gott vollzog, sich dadurch, daß Gott bei sich, in seinem Herzen (*in foro divino*), den Menschen die Sünden nicht zurechnete, sondern vergab, also den Zorn über die Sünden der Menschen zu Ende kommen ließ, nicht durch seine absolute Machtvollkommenheit, sondern durch das Dazwischenkommen Christi als eines Mittlers (μεσίτης fieov καί άν&ρώπων, speziell des Tuns und Leidens Christi (di' ενός παραπτώματος, διά τής νπακοής τον ενός — διά τον θανάτου τον vlov αντον, εις νπερ πάντων άπέ'&ανεν). Das ist die Lehre der Schrift von der Versöhnung der Welt, die durch den menschgewordenen Sohn Gottes zustande gekommen ist. Und das ist es, was auch wir gegen die modernen Bestreiter der stellvertretenden Genugtuung (*vicarious satisfaction*) festhalten. Diese Lehre ist auch keine „Theorie", wie Luthardt. (Dogm., S. 266) sie nennt, sondern eine Lehre, die die Christen aller Zeiten geglaubt haben, auch vor dem Aufkommen der Ausdrücke satiskastio und satLskastio visaria, und die deshalb auch von der christlichen Kirche in ihren Liedern bekannt wird. Nicht nur „die zugrunde liegende Idee" ist richtig, wie man sich heutzutage vielfach ausdrückt, sondern die Sache selbst ist völlig richtig, das heißt, schriftgemäß. Luthardts Einwand, „daß, was Christus getan und gelitten hat, sich nicht im Sinne gegenseitiger Abrechnung völlig mit dem deckt, was wir zu tun und zu leiden haben würden", beruht auf der modern-theologischen Preisgebung des Schriftprinzips. Wenn irgend etwas auf Grund der Schrift klar ist, so ist die Tatsache klar, daß die durch Christum geschehene Erlösung sich „im Sinne gegenseitiger Abrechnung" vollzogen hat. Die Schrift legt die „gegenseitige Abrechnung" in allen ihren Faktoren vor. Christus ist mit dem, was er getan und gelitten hat, für die Welt, für alle Menschen, eingetreten. Die Abrechnung ist also extensiv vollkommen. Durch Christi Tun und Leiden ist die Welt mit Gott tatsächlich versöhnt worden, das heißt, ist Gottes Zorn gegen die Welt aufgehoben, μη λογιζόμενος αντοΐς τά παραπτώματα αντών. Die Abrechnung ist also intensiv vollkommen. Endlich hat Gott die Rechnung im Sinne völliger „gegenseitiger Abrechnung" selbst quittiert durch die Auferweckung Christi von den Toten. Denn wie Christus um unserer Sünde willen dahingegeben wurde, so wurde er auch διά τήν δικαίωσιν ημών auferweckt. Es liegt also nach der göttlichen, in der Heiligen Schrift geoffenbarten Rechnung durch

das, was Christus getan und gelitten hat, eine völlige „gegenseitige Abrechnung" zwischen Gott und der sündigen Menschenwelt vor.

Was Luthers und der Dogmatiker Lehre von der stellvertretenden Genugtuung betrifft, so gehören die Aussagen hierher, welche schon unter dem Abschnitt „Gnade in Christo" angeführt wurden (S. 19 ff.). Luther erklärt es für ein Charakteristikum des Heidentums („der Türken und Juden" Glauben), wenn jemand meinen wollte, Gott sei „ohne Köste" — und darunter versteht er Christi stellvertretende Genugtuung — den Menschen gnädig. Sämtliche Begriffe, die zur stellvertretenden Genugtuung gehören, kommen bei Luther zum Ausdruck, zum Beispiel in seinen Erklärungen zu Joh. 3, 16—21 (St. L. XI, 1084 ff.), Joh. 1, 29 (VII, 1716 ff.), Gal. 3, 13 (IX, 367 ff.). Auch die Schriften Luthers Wider die Antinomer gehören hierher (XX, 1610 ff.), wie denn alle Bekämpfer der stellvertretenden Genugtuung im Antinomismus gefangen liegen.

Objektive und subjektive Versöhnung. ^

Es gibt nach der Schrift eine objektive, das heißt, eine nicht erst von den Menschen zu bewirkende, sondern durch Christum vor 1900 Jahren bewirkte Versöhnung aller Menschen mit Gott. Me Versöhnung ist da, ist vorhanden vor allem Tun der Menschen und abgesehen von demselben. Sie ist eine vollendete Tatsache, wie die Schöpfung der Welt. Röm. 5, 10: „Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes"; also damals, als Christus starb, kam unsere Versöhnung mit Gott zustande. Wie der Tod Christi rückwärts liegt, so auch die Bewerkstelligung unserer Versöhnung. 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christo und versöhnte" (*scil*, damals, als Christus auf Erden lebte und starb) „die Welt mit ihm selber." Das καταλλάσσειν, Röm. 5, 10 und 2 Kor. 5, 19, bezeichnet — darauf muß immer wieder hingewiesen werden — nicht eine Sinnesänderung auf seiten der Menschen, sondern einen Vorgang im Herzen Gottes. Gott ließ damals, als Christus sein Sühnopfer darbrachte, seinen Zorn gegen die Menschen fahren. Das ist nicht eine menschliche, sondern des Apostels Erklärung, wenn er zu den Worten: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber" hinzufügt: μη λογιζόμενος αντοϊς τά παραπτώματα αυτών, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, das heißt, damals schon in seinem Herzen der ganzen Welt die Sünde vergab, die ganze Welt rechtfertigte. Denn „die Sünde

nicht zurechnen" ist nach dem Sprachgebrauch der Schrift (Röm. 4, 6—8) so viel als „die Sünde vergeben", die Sünder „rechtfertigen". Nach der Schrift ist weiterhin die Tatsache der Auferweckung Christi von den Toten eine tatsächliche Absolution oder eine objektive Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt, Röm. 4, 25: ἠγέρϋ·η διά την δικαίωοιν ἡμών.[983] So klar bezeugt die Schrift die objektive, durch Christum ein für allemal bewirkte Versöhnung aller Menschen mit Gott![984] Von dieser objektiven,

---

983) Vgl. die nähere Ausführung S. 380 und Note 893.

984) So richtig auch Meyer in seiner Erklärung zu 2 Kor. 5, 18. 19: „Die Menschen waren vermöge ihrer ungetilgten Sünde mit Gottes heiligem Zorn behaftet, εχϋ·ροι &εον. Röm. 5, 10, *Deo invisi*; aber dadurch, daß Gott Christum . . . sterben ließ, bewirkte er die Tilgung ihrer Sünden, wodurch also Gottes Zorn aufhörte. Derselbe Gedanke ist Röm. 5, 10 enthalten, nur in passiver Ausdrucksweise. . . . Die Versöhnung aller Menschen geschah objektiv durch Christi Tod." Ausführlich handelt über diesen Gegenstand der Bericht des Südlichen Distrikts der Synode von Missouri usw. 1883, S. 20 ff. Dort heißt es: „Durch das Werk Christi ist eine vollkommene Versöhnung Gottes mit den Menschen bewirkt worden. Das Werk, welches Christus, als der 'Mittler' (1 Tim. 2, 5) zwischen Gott und den Menschen, leistete, war Gott wohlgefällig, wie es Eph. 5, 2 von Christo heißt, daß er ‚sich selbst dargegeben hat für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch'. Wie Gott in Gnaden Christum, der von keiner Sünde wußte, für die Menschen zur Sünde machte (2 Kor. 5, 21), das heißt, Christo die Sünden der Menschen als seine eigenen zurechnete, so sah er auch die von Christo geleistete Sühne so an, als ob sie von den Menschen selbst geleistet wäre. Der Heilige Geist schreibt durch St. Paulum 2 Kor. 5, 14: ‚Wir halten, daß, so einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben.' Durch Christi Leiden und Sterben sind die Sünden aller Menschen so vollkommen gesühnt, als ob alle tausend Millionen Menschen selbst ewige Höllenstrafen erlitten hätten. Das Resultat ist nun: Gott ist mit allen Menschen und mit jedem einzelnen derselben vollkommen versöhnt. Kein Mensch braucht noch etwas zu tun oder zu leiden, um Gott zu versöhnen, Gerechtigkeit und Seligkeit zu erlangen. Das bezeugt die Heilige Schrift denn auch ausdrücklich. 2 Kor. 5, 19 lesen wir: ‚Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber', das heißt, damals, vor 1900 Jahren, als Christus für die Menschen das Gesetz erfüllte und die Strafe für die Übertretung des Gesetzes von seiten der Menschen erduldete, versöhnte Gott die Menschen mit sich. Wir müssen hier die einfachen, klaren Worte ins Auge fasfen und aus uns wirken lassen. Wir wissen ja, was es heißt, mit jemand versöhnt sein. Wir sagen dann von jemand, daß er mit einem andern ausgesöhnt sei, wenn er allen Zorn, den er früher aus irgendeinem Grunde gegen den andern hegte, aus seinem Herzen hat fahren lassen. So hat auch Gott gegen die Menschen, denen er ihrer Sünden wegen zürnte, um Christi Werkes willen allen Zorn fahren lassen. Das ist ausgesprochen in den Worten:

geschehenen Versöhnung ist das Evangelium die Botschaft, weshalb es 2 Kor. 5,19 δ λόγος τής καταλλαγής heißt. Und daher kommt es, daß die Menschen nun ihrerseits oder subjektiv durch nichts anderes als durch den Glauben (*sola fide*) mit Gott versöhnt werden. Noch anders ausgedrückt: Wir werden nun deshalb durch den Glauben mit Gott versöhnt, weil die Versöhnung durch Christi Genugtuung bereits vorhanden ist und im Evangelium verkündigt und dargeboten wird. Zum Glauben an die objektiv vorhandene Versöhnung fordert Paulus 2 Kor. 5, 20 mit den Worten auf: καταλίά^τε τφ ϋεω, und bekennt er Röm. 5, 11 im Namen aller Christen, daß wir durch Christum „nun" — das heißt, beim Gläubigwerden und in der Rechtfertigung — „die Versöhnung empfangen haben". [985] Schriftgemäß betont auch das lutherische Bekenntnis die Wahrheit, daß es nur eine Weise der subjektiven Versöhnung des Menschen mit Gott gibt: die durch den Glauben an die von Christo erworbene Versöhnung oder Vergebung der Sünden. Apologie: „Der Glaube versühnet und macht uns gerecht vor Gott, wenn und zu welcher Zeit wir die Zusage durch den Glauben ergreifen." „*Sic igitur reconciliamur Patri et accipimus remissionem peccatorum, quando erigimur fiducia promissae misericordiae propter Christum.“ „Fides nos Deo reconciliat“,* nämlich *quia accipit remissionem peccatorum.*[986]

‚Gott versöhnte die Welt mit ihm selber.' In Christo steht Gott jetzt so zu den Menschen, als ob sie ihn nie mit Sünden beleidigt hätten, als ob nie eine Entzweiung zwischen Gott und den Menschen eingetreten wäre. Hier ist klar die sogenannte objektive Rechtfertigung gelehrt; denn ist Gott durch Christum mit den Menschen versöhnt, hat er nichts mehr gegen sie, so hat er sie in seinem Herzen losgesprochen von ihren Sünden, so sieht er sie als gerecht an um Christi willen. ... So gibt es nach der Schrift eine Versöhnung Gottes mit den Menschen und eine Rechtfertigung derselben vor dem Glauben. Darauf weisen auch die Umstände des Todes Christi hin: Christi Ruf: ‚Es ist vollbracht!' die Finsternis bis zur neunten Stunde, da Christus starb (um die neunte Stunde brach die Sonne wieder hervor als ein Bild der Gnadensonne, die uns durch Christi Tod wieder aufgegangen ist), und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel (denn durch diesen wunderbaren Vorgang hat Gott tatsächlich erklärt, daß nun jeder Sünder einen freien Zugang zu ihm hat)."

985) Richtig Philippi zu Röm. 5,11: „Die καταλλαγή ist vorhanden; wir empfangen sie durch den Glauben, so daß καταλλαγήν λαμβάνειν == δικαιονοϋ·αι; vgl. 2 Kor. 5, 21: καταλλάγητε τφ ΰεφ."

986) Apol. M., S. 144; 101, § 81; 108, § 114; 119, § 61.

Daß die objektive Versöhnung festgehalten werde, ist von ausschlaggebender Bedeutung für die ganze christliche Lehre. Was hier versehen wird, kann später nicht mehr gutgemacht werden. Wird festgehalten, daß die Menschheit durch Christi Tun und Leiden mit Gott vollkommen versöhnt ist, so bleibt kein Raum mehr für' die in vielfacher Gestalt aufgetretene Irrlehre, daß die Menschen ihre Versöhnung mit Gott ganz oder teilweise noch selbst bewirken müßten. Aller rationalistischen, römischen und modern-theologischen Werklehre ist der Boden entzogen) .[987] Die objektive, durch Christum bewirkte Versöhnung aller Menschen mit Gott erzwingt die richtige Auffassung des Evangeliums und des Glaubens. Das Evangelium kann nun nichts anderes sein als die Verkündigung und Darbietung der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden,[988] und der seligmachende Glaube kann nun nichts anderes sein als die bloße Hinnahme der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden.[989] Die von alten und neuen Irrlehrern versuchte Umdeutung des seligmachenden Glaubens in eine menschliche

---

987) So argumentiert Luther gegen die papistische Werklehre einfach mit Christi vollkommenem Werk. Er schreibt: „Da stehet der Artikel, den die Kinder beten: Ich glaube an JEsum Christum, gekreuziget, gestorben usw. Es ist ja niemand für unsere Sünde gestorben denn allein JEsus Christus, Gottes Sohn. Allein JEsus, Gottes Sohn; noch einmal sage ich: Allein JEsus, Gottes Sohn, hat uns von Sünden erlöset, das ist gewißlich wahr und die ganze Schrift; und sollten alle Teufel und Welt sich zerreißen und bersten, so ist's ja wahr. Ist er's aber allein, der Sünde wegnimmt, so können wir's mit unfern Werken nicht sein." (E. A. 25, 76.)

988) Luther zu Luk. 24, 46. 47: „Zum andern soll man auch predigen Vergebung der Sünden in seinem [Christi] Namen; das ist nichts anderes, denn daß man soll das Evangelium predigen, welches aller Welt verkündigt, daß in Christo aller Welt Sünde verschlungen ist, und er darum in der Tod gegangen, daß er die Sünde von uns hinwegnehme, und darum auferstanden, daß. er sie fresse und vertilge." (XI, 693.)

989) Luther: „Darum gehört zum Evangelio nicht Werk, denn es ist kein Gesetz, sondern allein Glaube; denn es ist eitel bloßes Zusagen und Anbieten göttlicher Gnade. Wer nun daran glaubt, der empfähet die Gnade" usw. (XI, 84.) Ferner: „Der Glaube hält die Hände und den Sack auf und läßt sich nur Gutes tun. Denn wie Gott, der Geber, durch seine Liebe solches schenkt, also sind wir die Nehmer durch den Glauben, welcher nichts tut, denn solches Geschenk empfahet. Denn es ist nicht unsers Tuns und kann nicht durch unser Werk verdient werden; es ist schon da geschenkt und dargegeben; allein, daß du das Maul oder vielmehr das Herz auftust und stillehaltest und lässest dich füllen, Ps. 81, 11." (XI, 1103 s.)

Leistung, gutes menschliches Verhalten usw. wird im Lichte der objektiven, durch Christum bewirkten Versöhnung sofort als Irrlehre erkannt.[990] Auf der andern Seite: ist die Schriftlehre von Her vollkommenen Versöhnung durch Christi stellvertretende Genugtuung nicht erkannt oder wieder aufgegeben, so folgt daraus ganz von selbst die rationalistische, römische, arminianische, modern-theologische Werklehre. Hat Christus entweder gar nicht oder doch nur teilweise für die Menschen genuggetan, so bleibt dem Menschen zu tun übrig, was Christus zu tun unterlassen hat. Es kommt dann nur noch das Quantum und der äußere Zuschnitt der Werkgerechtigkeit in Frage. Das Evangelium ist dann nicht ό λόγος τής καταλλαγής, 2 Kor. 5, 18, ο λόγος τής χάριτος, Apost. 20, 32, usw., sondern sinkt herab zu einer Anweisung, wie die Menschen selbst durch mehr oder weniger eigenes Tun sich Gott völlig gnädig stimmen können. Aus dem Evangelium wird so ipso Gesetz. Dementsprechend ist dann auch der Glaube nicht die einfache Annahme der von Christo bewirkten Versöhnung, sondern die menschliche Leistung, wodurch der Mensch sich bei Gott in Gunst setzt.

So hat denn die Dogmatik, welche die christliche Lehre in ihrem in der Heiligen Schrift geoffenbarten Zusammenhangs darzulegen hat, vor allen Dingen die objektive, durch Christum gestiftete, vollkommene Versöhnung darzulegen und gegen alle Verkehrung und Abschwächung festzuhalten. Die Lehre verliert sofort ihren christlichen Charakter und wird zur heidnischen Werklehre, sobald die vollkommene Versöhnung aller Menschen durch Christi stellvertretende Genugtuung preisgegeben ist. Auch wird die ganze Lehre sofort praktisch unbrauchbar, da kein vom Gesetze Gottes recht getroffenes Gewissen eher zur Ruhe kommt, als bis es im Glauben sich einzig und allein auf die durch Christum bewirkte und im Evangelium proklamierte Versöhnung gründet.

---

990) Walther erinnert daran, daß auch der Widerspruch gegen die Absolution darin seinen Grund habe, daß man nicht die durch Christum geschehene vollkommene Erlösung der ganzen Sünderwelt erkennt. Er schreibt (Pastorale, S. 157): „Wer freilich nicht glaubt, daß Christus schon die ganze Welt vollkommen erlöst habe, und daß daher die frohe Botschaft des Evangeliums nichts anderes ist als eine aus jene bereits geschehene Erlösung gegründete, der ganzen Welt zu bringende Absolution, die, damit sie ihre selige Frucht erlange, nichts als den Glauben daran oder mit einem Wort Annahme verlangt . . ., der wird freilich auch nie von der Kostbarkeit der Privatbeichte und -absolution sich überzeugen können."

Die Einwürfe gegen die stellvertretende Genugtuung. ^

Mit der Besprechung dieser Einwürfe treten wir an das traurigste Kapitel der ganzen Menschheitsgeschichte heran. Die Menschen können sich selbst nicht mit Gott versöhnen. Aus Liebe zu den Menschen [991] hat Gott die Versöhnung in seine eigene Hand genommen,[992] und zwar in der Weise, daß er auch seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn an Stelle der Menschen unter die Pflicht und den Fluch des den Menschen gegebenen Gesetzes gab. Die Menschen sollen nach Röm. 5 sagen können, daß sie durch Christi Blut gerecht geworden find (δικαιωϋέντες εν τφ αϊματι αντον), mit Gott durch das Blut seines Sohnes versöhnt worden sind (κατηλλάγημεν τφ &εφ διά τον θανάτου τον νιον αντον). Ja, durch JEsum Christum, durch welchen sie die Versöhnung empfangen haben, sollen sie sich Gottes selbst, als ihres nun gnädigen Gottes, und der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes rühmen können (κανχώμενοι εν τω ΰ'εώ — κανχώμεΰα επ’ ἐλπίδι της δόξης τον $εον). Aber statt dessen kritisierten und kritisieren die Menschen die göttliche Versöhnungsmethode als unnötig, als Gottes unwürdig, als widerspruchsvoll und ungerecht, als die Sache gar nicht deckend, als zu juridisch usw. Die menschlichen Einwürfe gegen die durch Christi 'stellvertretende Genugtuung bewirkte Versöhnung mußten schon bei der Lehre von der Gnade erörtert werden, als es sich darum handelte, die seligmachende Gnade als eine Gnade in Christo oder um Christi willen zu beschreiben.[993] Die folgenden Punkte seien hier wiederholt und weiter ausgeführt.

I. Man hat gesagt, Gott könne kraft seiner Machtvollkommenheit Sünde vergeben, ohne eine von Christo für die Menschen geleistete Genugtuung.[994] Antwort: Die Verhandlung darüber, was Gott nach seiner Machtvollkommenheit vermöge, ist unnütz und töricht, da Gott in der Schrift erklärt hat, daß er nur auf Grund dev von Christo geleisteten Genugtuung den Sündern die Sünde vergeber διά τής ἀπολντρώσεως τής εν Χριστώ 7ησον, Röm. 3, 24. Vgl. Luthers derbe Zurückweisung der Torheit derjenigen, welche über Gottes Können philosophieren, wiewohl die Schrift klar sagt, was

---

991) Röm. 5, 8: αννίαται την εαυτόν αγάπην είς ημάς ό ϋεός.

992) Weil die Versöhnung nicht von den Menschen, sondern von Gott bewirkt wird, deshalb heißt es 2 Kor. 5, 19 nicht: εαυτόν καταλλάααων τφ κόαμφr fonbern: κόσμον καταλλάααων εαντφ, wie aus V. 18 hervorgeht: δε πάντα, εκ τον ϋ'εον τον καταλλάξαντος ήμας κτλ.

993) S. 17—21, 994) So Sozinianer usw. Note 45.

Gott tatsächlich tue und tun wolle.[995] Daß aber ἀπολυτρωσις, Röm. 3, 24 usw., nicht eine Befreiung im allgemeinen bezeichne (wie Sozinianer und ihre Gesinnungsgenossen, auch v. Hofmann, eingewendet haben), sondern eine Loskaufung durch Erlegung eines Lösegeldes, geht u. a. unwidersprechlich daraus hervor, daß die Schrift dieses Lösegeld ausdrücklich namhaft macht, nämlich Christum selbst, 1 Tim. 2, 6; Christi Leben, Matth. 20, 28; Christi Blut, 1 Petr. 1, 18.[996]

II. Man sagt, es sei eine unwürdige Vorstellung von Gott, ihn als den sündigen Menschen dermaßen zürnend darzustellen, daß er nur durch Christi stellvertretendes Leiden und Sterben habe versöhnt werden können.[997] Antwort: Was würdige oder unwürdige Vorstellungen von Gott seien, kann der Mensch nur aus Gottes Offenbarung, das heißt, aus der Heiligen Schrift, lernen. Nach der Heiligen Schrift aber zürnt Gott nach seiner Gerechtigkeit den sündigen Menschen, Röm. 1, 18: „Gottes Zorn vom Himmel wird offenbaret über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen"; Gal. 3, 10: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geschrieben stehet im Buch des Gesetzes, daß er's tue"; Röm. 5, 10: εχ&ροϊ δντες.[998] — Daß Gott mit den Menschen ihrer Sünden wegen zürne, fühlt auch jeder Mensch in seinem

---

995) Note 56.

996) Note 46. Meyer zu Röm. 3, 24: Bei ἀπολυτρωσις ist der besondere Begriff Loskaufung (Eph. 1, 7; 1 Kor. 6, 20; Gal. 3, 13) nicht in den allgemeinen Befreiung umzusetzen; denn das λυτρον oder ἀντίλυτρον (Matth. 20, 28; 1 Tim, 2, 6), welches Christus leistete, . . . war sein Blut, welches das sühnende Opferblut war. . . . Allerdings kann ἀπολυτρωσις den allgemeinen Begriff Befreiung, das ist im christlichen Sinne messianische Heilsrettung, ausdrücken (Röm. 8, 23); wo es aber von der Wirkung des Todes JEsu steht, wie hier und Eph. 1, 7 usw., ist das sühnende Opferblut als der Kaufpreis gedacht (gegen Ritschl), wie aus Matth. 20, 28; 1 Kor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13 usw. erhellt. Dieselbe Beweisführung bei Quenstedt, *Syst*. II, 653 ff.

997) Dieser Einwurf findet sich nicht nur bei den Sozinianern, groben Rationalisten, Ritschl usw., sondern auch bei vielen amerikanischen Sektenpredigern unserer Zeit. Man ist zage geworden, dem zarten Geschlecht unserer Zeit von dem Zorne Gottes über das sündige Menschengeschlecht zu sagen.

998) Meyer zu Röm. 5, 10 (εχΰροί).- „Nicht aktiv, feindlich gegen Gott, ist es zu fassen, denn Christi Tod tilgte nicht die Feindschaft der Menschen gegen Gott. . . . Richtig ist nur die passivische Erklärung: Feinde Gottes, das ist, solche, aus welche die heilige οργή Gottes um der Sünde willen gerichtet ist, θεοστνγἕϊς 1, 30; τέκνα οργής, Eph. 2, 3." Vgl. Note 50.

Gewissen; alle philosophischen Spekulationen über die Unmöglichkeit, Vernunftwidrigkeit usw. des Zornes Gottes können kein Gewissen beruhigen. — Der Zorn Gottes über die Sünde der Menschen tritt auch in der Tatsache des Todes, der über die Menschen kommt, zutage, Hebr. 2, 16. Daß aber dieser tatsächlich vorhandene Zorn Gottes über die Sünde der Menschen über Christum ergangen sei, in Christo sich gebrochen habe und durch ihn in Gnade verwandelt sei, lehrt klar Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöset vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch (κατάρα) für uns."

III. Man sagt: In der Tatsache, daß Christus für die Menschen gestorben ist, offenbare sich die Liebe Gottes, Röm. 6, 8: „Darum preiset Gott (ουνίστησι) seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren": somit könne von einer Versöhnung des Zornes Gottes durch den Tod Christi nicht die Rede sein. Antwort: Nach der Schrift offenbart sich beides im Tode Christi: die Liebe und der Zorn Gottes. Das kommt gerade auch an dieser Stelle, Röm. 6, 8—11, zum Ausdruck: ΙχβροΙ δντες (= *Deo invisi*, unter Gottes Zorn liegend) κατηλλάγημεν τφ θεω. Die Liebe bewegt Gott, uns durch den Tod seines Sohnes mit sich selber zu versöhnen, das heißt, seiner Strafgerechtigkeit genugzutun. Nach der Schrift steht es so: der Liebeswille Gottes schließt die Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit Gottes nicht aus, sondern ein.[999)]

IV. Man sagt: es schließe eine offenbare Ungerechtigkeit in sich, wenn man annehme, daß der unschuldige Christus an Stelle der schuldigen Menschen gestraft worden sei. Antwort: Was Gott tut, das ist gerecht. Nun bezeugt aber die Schrift ausdrücklich: a. daß Gott die Schuld der Menschen dem unschuldigen Christus zugerechnet habe, Ies. 63, 6; 2 Kor. 5, 21; Joh. 1, 29; Ps. 69, 6 usw.; d. daß Gott den unschuldigen Christus an Stelle der schuldigen Menschen tatsächlich habe leiden lassen, 1 Petr. 3, 18: „Christus hat einmal für unsere Sünden gelitten, der Gerechte für die Ungerechten" (δίκαιος ύπερ άδικων). Gal. 3,13: Christus „ward ein Fluch für uns". Somit kann man sich

---

999) So richtig Meyer z. St. Auch Luthardt: „Denen Gott feind war, die unter der οργή Gottes standen — trotz der αγάπη, V. 8, — κατηλλάγημεν — καταλλαγέντες, passivisch: ‚Den Zorn läßt er Wohl fahren.'" Die Darlegung von Calov, wie sowohl *caritas* als auch *ira Dei* sich im Sühnetode Christi offenbare, *Socinism. proflig., p. 503. 392 sqq*.

in bezug auf die Gerechtigkeit des Verfahrens vollkommen beruhigen. Der klar in der Schrift bezeugten Tatsache gegenüber muß alle auf Ungerechtigkeit lautende menschliche Kritik schweigen. Übrigens fehlt es auch auf dem Gebiet der natürlichen Anschauung nicht an Beispielen, wonach ein Mensch mit seinem Tun und Leiden für andere und ein ganzes Volk eintritt (Kodrus, Decius, Zaleukus usw.). Doch darf man mit solchen Beispielen nicht die Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens in dem Strafleiden Christi der menschlichen Vernunft beweisen wollen. Der einzig durchschlagende Beweis lautet: „Es steht geschrieben." Die menschliche Vernunft wird, wenn man das stellvertretende Strafleiden Christi ihrer Beurteilung unterwirft, immer von neuem Einwände erheben. Dies gilt auch in bezug auf den Grund, daß Christus ja freiwillig gelitten habe, und somit das stellvertretende Strafleiden keine Ungerechtigkeit in sich schließe. Es ist ja wahr: Christus ist nicht gezwungen, sondern freiwillig an der schuldigen Menschen Stelle getreten, Joh. 10, 17. 18; Eph. 6, 2; Joh. 18, 4—11. Aber sofort hat die menschliche Vernunft den Einwurf bereit, daß wir jeden irdischen Richter für ungerecht erklären würden, der an Stelle eines zum Tode verurteilten Verbrechers einen freiwillig sich darbietenden Unschuldigen für schuldig erklären und mit dem Tode bestrafen wollte. Es ist daher am sichersten, für die Gerechtigkeit des göttlichen Tuns, da Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung die Welt mit sich selber versöhnte, sich einfach auf den geoffenbarten Willen Gottes zu berufen.[1000)]

V. Man sagt, Christus habe tatsächlich nicht das erlitten, was alle Menschen leiden sollten, nämlich ewige Höllenstrafen; somit falle der Begriff des stellvertretenden Strafleidens hin. Auch Luthardt entfällt hier, wie wir bereits sahen, der Mut, für die biblisch-kirchliche Lehre einzutreten. Er meint, Christi Genugtuung sei nicht „im Sinne gegenseitiger Abrechnung" aufzufassen. Luthardt zittert auch Frank, der es sogar als eine „Verirrung" bezeichnet, „wenn man Christum die Strafe erduldet haben ließ, welche der gefallene Mensch als unerlöster zu erdulden gehabt haben würde".[1001)] Dagegen ist zu sagen: Die Schrift lehrt klar und deutlich, daß Chri-

---

1000) Vgl. „Lehre und Wehre" 1883, S. 354—356. Auch Philippi bemüht sich (Glaubenslehre IV, 2, 24 ff.) zu reichlich um ein gnädiges Urteil der menschlichen Vernunft über die stellvertretende Genugtuung. Deshalb ist die Kritik von Nitzsch - Horst Stephan (Ev. Dogm. 1912, S. 587 ff.) nicht ganz unberechtigt.

1001) Luthardt, Dogmatik, S. 255.

stum genau die Strafe traf, welche die Menschen ihrer Sünden wegen treffen sollte. Die Menschen liegen ihrer Sünden wegen unter dem Fluch Gottes, nach Gal. 3, 10: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet" usw. Und dieser Fluch hat nicht zum Teil, sondern ganz Christum getroffen, wenn die Schrift weiter sagt: „Christus hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns", V. 13. Gegen die stellvertretende Genugtuung gilt auch nicht der Einwand, daß Christi Leiden doch nur ein zeitlich begrenztes war, während die Menschen ewiges Leiden treffen soll. Geflissentlich hebt die Schrift bei der Beschreibung des Wertes des Leidens Christi hervor, daß Christi Leiden das Leiden des Sohnes Gottes war, 1 Joh. 1, 7: „Das Blut JEsu Christi, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde"; Apost. 20, 28: Gottes „eigen Blut". Die Lehre der „orthodoxen Theologen", daß das zeitlich begrenzte Leiden Christi, als das Leiden des Sohnes Gottes, so viel wert war als das ewige Leiden aller Menschen, ist nicht dogmatische Konstruktion, sondern Schriftlehre.[1002] In Christi Leiden liegen also wirklich „entsprechende Strafen" vor. Die „Abrechnung" stimmt ganz genau, ja sogar „arithmetisch" genau, wenn man, wie es doch billig ist, Gottes Urteil gelten läßt. Es ist das mit eigener Weisheit beladene und göttliche Dinge nach der eigenen Elle messende Theologengeschlecht, das gegen den adäquaten Charakter der Genugtuung Christi Einsprache erhebt.

VI. Man hat gesagt und sagt namentlich auch zu unserer Zeit, daß diese ganze Auffassung, wonach Gott die Menschen durch Christi stellvertretende Genugtuung mit sich selber versöhnt habe, zu „juridisch" und zu wenig „ethisch" sei. Antwort: Das läßt sich nicht wohl andern, wenn wir bei der Schrift bleiben wollen. Nach der Schrift ist nun einmal der Vorgang der Weltversöhnung in allen seinen Faktoren juridisch. Entschieden juridischer Art und Natur ist Gottes Gesetz, indem es von den Menschen einen vollkommenen Gehorsam fordert, Matth. 22, 37 ff. Unverfälscht juridisch ist auch der Fluch des Gesetzes, der über die Übertreter des Gesetzes ergeht, Gal. 3, 10. Rein juridisch ist die Unterstellung Christi unter das den Menschen gegebene Gesetz, Gal. 4, 4. 6, weil Christus für seine Person über dem Gesetz stand, Matth. 12, 8. Rein juridisch ist die göttliche Übertragung der menschlichen Schuld und Strafe auf

---

1002) Dorscheus (bei Baier III, 87): *Quod apud homines aeternum fuisset, ipsa maiestate et excellentia personae [Christi] compensatum est.*

Christum, weil Gott den zur Sünde machte, der für seine Person von keiner Sünde wußte, 2 Kor. 6, 21. Rein juridisch ist die Strafvollstreckung an Christo, weil Christus für seine Person keine Strafe verdient hatte, sondern in ihm der Gerechte für die Ungerechten litt, 1 Petr. 3, 18. Rein juridisch oder ein unverfälschter *actus forensis* ist die göttliche Handlung, wonach Gott damals, als er die Welt durch Christum mit sich selber versöhnte, den Menschen ihre Sünde nicht zurechnete, μη λογιζόμενος αντόΐς τά παραπτώματα αυτών, 2 Kor. 5,19,[1003] und wonach es durch des einen Christus Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kam, Röm. 6,18. Rein juridischer Art ist daher auch „das Wort von der Versöhnung" (ό λόγος τής καταλλαγής, 2 Kor. 5, 19), nämlich von der durch Christum bereits bewirkten Versöhnung, das Gnade oder die göttliche Vergebung der Sünden unter allen Völkern kundtut (Luk. 24, 47) und nur der Annahme durch den Glauben wartet. In dem rein juridischen, Gnade oder Vergebung der Sünden verkündigenden Charakter des Evangeliums ist es begründet, daß das Evangelium im Menschen Glauben wirkt (ή πίοτις εξ ακοής, Röm. 10, 17), und daß der Mensch aus dem Glauben (sola fide), ohne jede eigene Gerechtigkeit (μή εχων εμήν δικαιοσύνην την έκ νόμον, Phil. 3, 9), subjektiv vor Gott gerechtfertigt wird. Auf diesen rein juridischen Vorgängen — so belehrt uns die Schrift weiter — beruht nun auch alle menschliche Ethik, um die die Bekämpfer des juridischen Begriffs der Weltversöhnung so besorgt sind. Erst nachdem der Mensch rein juridisch, das heißt, durch den Glauben an den Gott, der den Gottlosen gerechtspricht (επί τον δικαιούντα τον άσεβή, Röm. 4, 5), gerecht geworden ist, liebt er Gott und den Nächsten und fängt er somit an, Gottes Gesetz zu erfüllen. Alle, welche den rein „juridischen" Charakter der Versöhnung und der Rechtfertigung „ethisch" umgestalten wollen, machen sowohl die Rechtfertigung unmöglich (οσοι γάρ εξ έργων νόμον είοίν, υπό κατάραν εισίν, Gal. 3, 10), als auch entziehen sie der Heiligung das Fundament (αμαρτία γάρ υμών ον κυριεύσει' ού γάρ έστε υπό νόμον, άλλ’ υπό χάριν Röm. 6, 14). So stehen wir vor dem Resultat, daß alle, welche den juridischen Charakter der Weltversöhnung und ihrer Aneignung mit ihrer Kritik beiseiteschieben wollen, bewußt oder unbewußt in dem traurigen Unter-

---

1003) Meyer z. St.: „Dies ist das veränderte richterliche Verhältnis, in welches Gott zu den Sünden der Menschen getreten ist und steht.”

nehmen begriffen sind, die ganze christliche Lehre, wie sie in der Heiligen Schrift geoffenbart ist, zu beseitigen. Als v. Hofmann seinerzeit die stellvertretende Genugtuung leugnete und gegen den „juridischen" Charakter derselben polemisierte, schrieb Theodosius Harnack sehr richtig: „Wenn ihr [der Versöhnungslehre des lutherischen Bekenntnisses] das zum Vorwurf gereichen sollte, daß sie mit dem Begriffe der Satisfaktion einer juristischen Betrachtungsweise der Weltversöhnung Eingang verftattet habe, so fällt dieser Vorwurf, soweit er begründet ist, auf die Schrift zurück. . . . Die Darstellung unserer Symbole kann darum nur beseitigt werden, nachdem vorher aus der Schrift die Begriffe der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, des Gesetzes und des Gewissens, der Schuld, der Strafe und des Gerichtes, des Mittlers, des Lösegeldes, der Zurechnung beseitigt worden sind." [1004] Alle Polemik gegen die „juridische Auffassung" der Weltversöhnung hört auf, sobald man diesen Vorgang nach der Schrift beurteilt.

Geschichtliches über die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung. ^

Die stellvertretende Genugtuung ist im Laufe der Zeit teils gänzlich geleugnet, teils beschränkt und verstümmelt worden.

Gänzlich leugnen die *satisfactio vicaria* alle Leugner der Gottheit Christi von der apostolischen Zeit an (1 Joh. 4, 2 ff.; 1,1 ff.; 6, 20; Joh. 1, 1 ff.) bis auf unsere Zeit (Eliot [Harvard], Ritschl, A. Harnack]. Das ist ganz konsequent. Jeder bloße Mensch braucht seine Gerechtigkeit selbst, mag er noch so „absolut", „schlechthinnig", „einzigartig" oder sonstwie unter der „Wirkung" Gottes stehen. Zur stellvertretenden Genugtuung gehört nach der Schrift (Gal. 4, 4. 6; Röm. 6, 10; 1 Joh. 1, 7) das Gewicht der Gottheit. Alle Leugner der Gottheit Christi legen dem Leben und Leiden Christi nur die Bedeutung bei, daß dadurch die Menschen zu eigenen Tugendbestrebungen angeregt werden und auf diese Weise sich selbst mit Gott versöhnen. — Den Leugnern der stellvertretenden Genugtuung ist auch Abälard († 1142) zuzuzählen. Auf Abälard ist besonders hinzuweisen, weil er mit seiner Leugnung der Schriftlehre vorbildlich geworden ist. Nach Abälard ist der Sohn Gottes nicht in das Fleisch gekommen, um der Gerechtigkeit Gottes genugzutun, sondern um durch Lehre und Beispiel (namentlich auch durch seinen Tod) den Menschen den höchsten Beweis der

---

1004) Das Bekenntnis d. luth. K. v. d. Versöhnung usw. Erl. 1857, S. 139 f.

göttlichen Liebe zu geben und so in ihnen Gegenliebe zu wecken. Durch die so geweckte Liebe zu Gott werden die Menschen dann mit Gott versöhnt und gerecht. Die Lehre, daß Gott durch das Blut des unschuldigen Christus mit der Welt versöhnt sei, nennt Abälard „grausam und ungerecht".[1005] An Abälards Lehre von einer Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum ohne eine stellvertretende Genugtuung Christi schließt sich zu unserer Zeit eng an Albrecht Ritschl († 1889) [1006] Ritschl lehrt: In Gott gibt es keinen Zorn über die Sünde der Menschen. So bedarf es auch keiner stellvertretenden Genugtuung von seiten Christi. Christi Tun und Leiden hat den Zweck, Gottes väterliche Gesinnung den Menschen zu offenbaren und so den Menschen die Überzeugung beizubringen, daß sie sich ihrer Sünden wegen vor Gott nicht zu fürchten brauchen. Sind die Menschen zu dieser Überzeugung gelangt, dann ist ihre Versöhnung bewerkstelligt. Die objektive Versöhnung ist hier vollständig in eine subjektive umgesetzt. Treffend sagt Böhl zur Charakterisierung der Versöhnungslehre Ritschls: „Wir befinden uns an Ritschls Hand in der angenehmen Lage, keinen Zorn Gottes mehr zu kennen." [1007] Böhl nennt Ritschl „*Socinus redivivus*“.[1008]

1005) Abälard sagt in seiner Auslegung des Römerbriefs: *Nobis videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nobis sibi amplius per amorem astrinxit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. . . . Redemptio itaque nostra est illa summa vn nobis per passionem Christi dilectio, quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua maior inveniri, ipso attestante, non potest.* Gegen die stellvertretende Genugtuung sagt er: *Quam crudele et iniquum videtur, ut sanguinem innocentis in pretium aliquod quis requisierit aut ullo modo ei placuerit innocentem interfici, nedum Deus tam acceptam Filii sui mortem habuerit, ut per ipsam universo reconciliatus sit mundo?* (Bei Schmid, Dogmengesch., 4. Aufl., S. 259. 258.)

1006) Nitzsch-Stephan, Dogm., S. 566.

1007) Dogmatik, S. 412. Strong (*Syst. Theol*., S. 734): "Ritschl regards the sense of guilt as an illusion which it is the part of Christ to dispel."

1008) Ritschl charakterisiert seine ganze Lehre, wenn er zur Erklärung des Titels seiner Hauptschrift „Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung” sagt: „Allerdings ist die Reihenfolge der beiden Begriffe unge-

In die Klasse derer, welche die stellvertretende Genugtuung Christi beschränken, gehören alle diejenigen, welche der Genugtuung Christi den inneren, unendlichen Wert absprechen, indem sie lehren, daß Christi Tun und Leiden nicht an sich (*ex interna sua perfectione*) ein vollkommenes Lösegeld für die Sünden der Menschen gewesen, sondern von Gott nur dafür angenommen worden sei (*per liberam Dei acceptationem, per gratuitam Dei acceptationem*). So unter den Scholastikern namentlich die Scotisten. Anselmus († 1109) freilich lehrte in seiner Schrift „*Cur Deus homo*" mit aller Entschiedenheit, daß Christus, der Gottmensch, durch die Dahingabe seines Lebens der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünde der Menschen, die eine Verletzung der göttlichen Majestät sei und darum eine unendliche Verschuldung in sich schließe, eine völlige Genugtuung geleistet habe.[1009] Duns Scotus († 1308) dagegen lehrte, daß Christi Verdienst nur einen endlichen Wert habe und nach der Freiheit des göttlichen Allmachtswillens von Gott für ein unendliches angenommen worden sei [1010] So nicht nur die eigentlichen Scotisten, sondern auch sonst

---

wohnlich. Man erwartet sie in der umgekehrten Ordnung, Versöhnung und Rechtfertigung, aufgesührt zu sehen, indem man an Versöhnung Gottes durch Christus und demgemäß an Rechtfertigung von Sünden durch ihn denkt. . . . Der Titel Rechtfertigung und Versöhnung hat den Sinn, daß die richtige Darstellung der Sache in der Linie gedacht ist, welche die Annahme einer Umstimmung Gottes durch Christus von Zorn zu Gnade aus schließt." (1,2.) Vgl. die ausführliche Darlegung und Beurteilung der Lehre Ritschls von L. Fürbringer in „Lehre und Wehre" 1894, S. 218 ff.; 1895, S. 97 ff.

1009) *Vides igitur, quomodo vita haec [ηατηίτφ be§ ©ottmenfd)en] vincat omnia peccata, si pro illis detur, (II, 14.) Unb unmittelbar border: Ansehnus: Cogita etiam, quia peccata 'tantum sunt odibilia, quantum sunt mala; et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis quam sint peccata odibilia. Boso: Non possum hoc non intelligere. Anselmus: Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? Boso: Imo plus potest in infinitum*. Von der Leugnung der *obedientia activa* bei Anselm wird später bei der Behandlung der *obedientia activa* Christi die Rede sein.

1010) Duns Scotus sagt *Sent*. III, d. 19: *Quantum attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa eius finita fuit, videlicet voluntas naturae assumtae et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed in quantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficien-*

für thomistisch geltende Theologen, wie Durandus († 1333). Zu dieser Akzeptationstheorre hatte freilich schon Thomas selbst († 1274) trotz seiner „satiskaetio suxoraduuäas" den Grund gelegt, wenn er lehrte, daß Gott, weil er der Allerhöchste sei, auch ohne Genugtuung die Sünde vergeben könne.[1011] — Die Akzeptationstheorie [1012] ist dann später von den Arminianern wieder ausgenommen worden.[1013] — Auch Calvin wird durch seine falsche Lehre von der Prädestination auf die Akzeptationstheorie zurückgeworfen. Calvin nämlich läßt Christi Verdienst, als das Verdienst eines Menschen, erst durch die Prädestination hinreichenden Wert bekommen.[1014] — Die Römischen beschränken

---

tiam valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum. Siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. (Bei Schmid, a. a. O., 1. Aufl., S. 103.)

1011) Note 45. H. Schmidt in RE. 2 XVI, 383.

1012) Von den alten Lehrern gewöhnlich Akzeptilationstheorie genannt.

1013) Limborch polemisiert so gegen die 8nti8knstio plsnaria: *satisfactio plenaria: Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis poenas omnes luit peccatis nostris debitas, easque perferendo et exhauriendo divinae iustitiae satisfecit. Verum illa sententia nullum habet im Scriptura fundamentum. Mors Christi vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debitorum neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio. (Theol. christ, III, 21, 6.)* Christi Opfer genügt: *primo, respectu voluntatis divinae, quae ad generis humani liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. (22, 5.)*

1014) Die Worte lauten *Inst*. II, 17, §1 im Zusammenhang: *Equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet iudicio Dei, non fore merito locum, quia non reperietur in homine* (Calvin nestorianisiert hier gerade wie Scotus] *dignitas, quae possit Deum promereri. . . . Quum ergo de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima causa est, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. . . . Nam Christus nonnisi ex Dei beneplacito quidquam mereri potuit. Sed quia ad hoc destinatus erat, ut iram Dei sacrificio suo placaret suaque obedientia deleret transgressiones nostras, in summa, quando ex sola Dei gratia (quae hunc nobis constituit salutis modum) dependet meritum Christi, non minus apte quam illa humanis omnibus iustitiis opponitur.* Dagegen ist zu sagen: Zwar hat Gott nicht gezwungen, sondern lediglich aus freiem Erbarmen Christum der Welt zum Heiland gegeben. Daraus aber folgern zu wollen, daß Christi Verdienst nicht an sich genügenden Wert habe, sondern erst durch Gottes Wohlgefallen oder Verordnung Wert bekomme, ist schriftwidrige Spekulation. Wenn die Schrift sagt, daß Christi Blut, als das Blut des Sohnes Gottes, uns rein mache von allen Sünden (1 Joh. 1, 7; Apost. 20, 28 usw.), so schreibt sie dem Blut Christi an sich unendlichen Wert zu.

die stellvertretende Genugtuung Christi auf mannigfache Weise. Sie behaupten, daß die Menschen selbst die zeitliche Strafe für die nach der Taufe begangenen Sünden entweder in diesem Leben oder doch im Fegfeuer abbüßen müßten. Sie leugnen also, daß Christi Verdienst die ganze Schuld der Sünden der Menschen decke. Ferner: Was sie noch von Christi Verdienst stehen lassen, soll den Menschen nur auf Grund ihrer eigenen Besserung und Heiligung zugute kommen. Dadurch machen sie tatsächlich das ganze Verdienst Christi für den Sünder unbrauchbar. Ferner ist das römische Meßopfer, in welchem angeblich Leib und Blut Christi auf unblutige Weise Gott immerfort als Opfer dargebracht werden muß, eine Leugnung des einmal dargebrachten vollkommenen Opfers Christi. Die Ausrede, daß das Meßopfer ein Mittel der Aneignung des vollgültigen Opfers Christi sei, gilt nicht, da die Frucht des Opfers Christi durch das Evangelium und die Sakramente ausgeteilt und von dm Menschen durch den Glauben in Empfang genommen wird. Zwar reden die Römischen von einem „überschüssigen Verdienst" Christi (*satisfactio superabundans*). Aber sie geben dieses „überschüssige Verdienst" dem Papst in Verwahrung, der davon unter den von ihm gestellten Bedingungen an die Menschen abgibt. Auch stellen die Papisten dem Verdienste Christi die Verdienste der Maria und der Heiligen in der Weise zur Seite, „daß die Heiligen uns befreien von den zeitlichen Strafen der Sünden, auch von den Strafen des Fegfeuers".[1015] So wird die *satisfactio Christi vicaria* von der Papstkirche auf mannigfache Weise geleugnet. Das Papsttum ist und bleibt die große antichristische Institution, durch welche unter äußerlich-christlichem Tand Christi stellvertretende Genugtuung abgetan und verspottet wird.

1015) So Bellarmin. Vgl. Quenstedt, *Systema* II, 661. Kurz und treffend entgegnet Quenstedt: *Solus [Christus] ita nos redemit, ut castigatio sit super ipsupi, et nos pacem habeamus, Ies. 53, 5. Ergo etiam redemit nos a poenis peccatorum nostrorum temporalibus. Nisi enim et hae essent per Christum solutae et sublatae, nondum pacem haberemus cum Deo. Quidquid enim iustifieatis hominibus immittitur afflictionis, id non amplius est maledictio et* τιμωρία, *sed castigatio et paterna* δοκιμασία. Daß übrigens in der römischen Praxis der Unterschied zwischen zeitlichen und ewigen Strafen gar oft ganz wegfällt, und die Vergebung der Sünden schlechthin aus die Verdienste und die Fürbitte der Heiligen gegründet wird, ist allbekannt.

In Amerika hat auch Hugo Grotius' Theorie Verbreitung gefunden. Nach Grotius († 1645) hat Gott den unschudigen Christus an Stelle der schuldigen Menschen gestraft, nicht um seiner Heiligkeit genugzutun, sondern um an Christo ein Strafexempel zu statuieren, so die Autorität des Gesetzes vor den Menschen aufrechtzuerhalten und die Menschen von der Sünde abzuschrecken.[1016] Diese Theorie ist hier unter dem Namen "Governmental Theory" bekannt und namentlich von der „Neuengland-Theologie" ausgenommen worden.[1017] Während in dieser Theorie noch ein schwacher Schein einer von Christo geleisteten Genugtuung aufrechterhalten ist — Grotius selbst behält den Ausdruck *satisfactio* bei —, schritten andere wieder dahin fort, jede der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugtuung zu leugnen und das Wesen der Versöhnung lediglich in den moralischen Einfluß zu setzen, den Christi Lehre und Beispiel auf die Menschen ausübe (moral-power view of atonement, moral-influence theory).[1018]

1016) Grotius sagt: *Deus ... cruciatibus et morte Christi uti vouit, ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat coniunctissimus natura, regno, vadimonio. (De satisfactione* IV, § 18.) Dazu vorher: *Poenas infligere et a poenis aliquem liberare ... non est nisi rectoris qua talis promo et per se: ut, puta, in familia partris; in republica regis, in universo Dei*. (II, 1.)

1017) Hopkins, der jüngere Edwards, E. A. Park von Andover u. a. Hugo Grotius' „Regentenmaßregel" findet sich wesentlich auch bei den deutschen Supranaturalisten Stäudlin, Flatt, Reinhard usw. Auch Storr kommt darüber nicht hinaus. Die „Besänftigung des Zornes Gottes" durch Christi Leben und Leiden nennt er einen „falschen Wahn"; „vielmehr sollte dadurch" (durch die Bestrafung der Sünde an Christo) „die sehr wahre und nicht bloß für Menschen, sondern auch für die reinsten und einsichtsvollsten Geister höchst wohltätige Meinung von der Heiligkeit des Gesetzes — unterstützt werden". (Lehrbuch d. christl. Dogmatik, sä. Flatt. 1803, § 91, Anm. 9.)

1018) So besonders auch Horace Bushnell († 1876) in *Vicarious Sacrifice*. Bushnell sagt: "His [Christ's] work terminates, not in the release of penalties by due compensation, but in the transformation of character, and the rescue, in that manner, of guilty men from the retributive causations provoked by their sins." (Bei Hodge, *Syst Theol*., II, 568.) Bushnell gesteht aber, daß seine „moralische Anschauung" von der Versöhnung keine Wirkung aus die Menschen ausübe, wenn man sie nicht in die „Altarausdrücke" einkleide, das heißt, Christum als ein Opfer für unsere Sünde darstelle. Hodge sagt daher von Bushnell: "Toward the end of his book, however, he *virtually* takes it all back." In einer späteren Schrift, *Forgiveness and Law*, sagt Bushnell, Gott könne nicht Sünde vergeben, ohne es

Christi Lehre und Beispiel wird von den Verschiedenen verschieden näher bestimmt, z. B. auch so: Christus habe als Repräsentant der Menschen die Sünden der Menschen vollkommen bekannt und bereut [1019] und dadurch Gott geneigt gemacht, den Menschen die Sünden zu vergeben, wenn die Menschen Christo im Sündenbekenntnis und in der Reue nachfolgen.[1020] Es ist unnötig, die Abweichungen von der christlichen Versöhnungslehre im einzelnen weiter darzulegen. Es ist auch hier wie bei der Lehre von Christi Person nur eine Zweiteilung am Platze. Es gibt nur zwei wesentlich verschiedene Lehren von Christi Person. Lehrt man die *unio personalis*, das heißt, die Verbindung von Gott und Mensch zu einem Ich, so lehrt man christlich. Die so zahlreichen und verschiedenen Lehrbildungen, durch welche die *unio personalis* geleugnet wird, gehören sämtlich in eine unbiblische und unchristliche Klasse.[1021] So ist auch hier bei der Lehre vom Versöhnungswerk Christi die Zweiteilung festzuhalten: man lehrt entweder eine objektive Versöhnung, oder man lehrt sie nicht. Sobald zutage liegt, daß die objektive Versöhnung aller Menschen durch Christi stellvertretendes Leben, Leiden und Sterben geleugnet wird, ist das Fundament der christlichen Lehre aufgegeben. Man mag dann seine Ansicht über die Versöhnung gestalten und benennen, wie man will: immer wird ganz oder teilweise dem Tun der Menschen zugeschrieben, was doch Christus allein vollbracht hat. Mit dem Seligwerden aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, mit Christi Heilandsehre und mit der Gewißheit der Gnade und Seligkeit ist es dann ein für allemal aus!

---

sich selbst etwas kosten zu lasten (by “making cost to Himself”). Daher läßt Gott es sich das Leiden seines Sohnes kosten. Aber nicht in dem Sinn, als ob seine Gerechtigkeit eine Genugtuung erheische, sondern in der Weise, wie ein Mensch seinem Beleidiger erst dann recht von Herzen vergeben könne, wenn er sich für denselben ausgeopsert hat. Mit Recht sagte seinerzeit ein Kritiker von Bushnell, derselbe theologisiere, als ob „Gott nach dem Bilde des Menschen gemacht sei".

1019) Christ is the great Penitent (Macleod Campbell). Vgl. Strong, *Syst. Theol.*, S. 734.

1020) Vgl. meine ausführliche Darlegung und Widerlegung dieser Lehre in „Lehre und Wehre" 1883, S. 349 ff. (gegen D. Graves in der *Baptist Quarterly Review*).

1021) Vgl. Note 250.

Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien. ^

Sehen wir auf den Stand der Dinge in der Gegenwart, so kann leider mit Recht gesagt werden,[1022] daß auch die „konservative Theologie der Gegenwart", die lutherisch sich nennende eingeschlossen, nicht zur „altprotestantischen Kirchenlehre" von der stellvertretenden Genugtuung (*satisfactio vicaria*), das heißt, zur Lehre der Heiligen Schrift,[1023] zurückgekehrt ist. „Keiner der neueren Dogmatiker", referiert Kirn, „denkt an Übertragung der Strafe im vollen Sinn mit Einschluß des Schuldgefühls auf die Person des Erlösers.[1024] Es vollzieht sich an ihm entweder der Haß der Welt oder der Spruch des Gesetzes" (als ob das Gesetz nicht Ausdruck der fordernden und strafenden Gerechtigkeit Gottes wäre) „oder das um der Sünde willen über die Menschheit verhängte Übel."[1025] Zwar muß man auf positiver und mittelparteilicher Seite zugestehen: „Zahlreiche Vertreter der" (modernen) „neutestamentlichen Wissenschaft geben heute eine juristische Deutung des Todes JEsu und eine Strafstellvertretung bei Paulus zu." [1026] Insonderheit hat Holtzmann nachgewiesen, daß der Apostel Paulus ganz offenbar die stellvertretende Genugtuung („satisfaktorische Leistung des Sohnes Gottes", „eine der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugtuung") lehre, und daß die „modern-positive Theologie", die dies leugnet, sich „der gewaltsamen Umdeutung und Beseitigung" der Paulinischen Aussagen schuldig mache.[1027] Holtzmann hat dabei auch an das wissenschaftliche Ehrgefühl der modernen positiven Theologen appelliert, indem er sie daran erinnert: „Die Freiheit des religiösen Denkens erwächst nicht aus der gewaltsamen Umdeutung und Beseitigung, sondern nur aus der Anerkennung und dem geschichtlichen Verständnisse der Tatsache." Die stellvertretende Genugtuung — sagt Holtzmann — sei nun einmal „der Nerv aller Paulinischen Sühnegedanken" und bilde die Grundlage für „die Gerechtsprechung der Sünder", also für die Rechtfertigungslehre. Holtzmann hat auch darauf hingewiesen, daß Schriftaussagen wie Gal. 3, 13; Kol. 2, 14. 15; Röm. 3, 26. 26; 2 Kor. 5, 21 von der älteren Orthodoxie richtiger als von der moder-

---

1022) Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik 3, S. 588 ff.
1023) S. 407 ff.
1024) Über die Tatsache des Schuldgefühls bei Christo vgl. S. 370 ff.
1025) RE.3 XX, 573. 1026) Nitzsch-Stephan, a. a. O., S. 601, Anm.
1027) Neutestamentl. Theologie II, 105 ff.

nen Positiven Theologie verstanden und ausgelegt worden sind.[1028] Aber die moderne „positive" Theologie hat sich dadurch nicht von ihrem Widerspruch gegen die stellvertretende Genugtuung abbringen lassen. Vielmehr setzt sie an die Abweisung der *satisfactio vicaria* als einer angeblich zu „juridischen" und zu wenig „religiössittlichen" Auffassung des Versöhnungswerkes Christi ihre ganze Kraft durch fortgesetzte Umdeutung der Schriftaussagen, durch Karikierung der Schrift- und Kirchenlehre und durch reichliche Verwendung einer unklaren, teils gelehrt, teils fromm klingenden Phraseologie. Darüber ist später noch mehr zu sagen. Zugleich erklärt sich diese Theologie auch bereit, den notwendigen Preis für die Ablehnung der stellvertretenden Genugtuung zu zahlen. Der Preis ist das Aufgeben der christlichen Lehre von der Rechtfertigung. Denn die Sachlage gestaltet sich notwendig so: Ist der Mensch nicht durch Christi stellvertretende Genugtuung Gott vollkommen versöhnt worden, so gibt es auch keinen λόγος τής καχαλλαγής (2 Kor. 5,19) oderλόγος τής χάριτος (Apost. 20, 32), durch dessen gläubige Annahme der Mensch seinerseits (subjektiv) mit Gott versöhnt wird, sondern muß der Mensch durch eigene „religiös-sittliche" Güte, Erneuerung und Heiligung seine Versöhnung mit Gott vollenden und ausschlaggebend zum Abschluß bringen. So faßt Kirn ausdrücklich den positiven Ertrag der Bekämpfung der *satisfactio vicaria* zusammen: „Wir sind darauf hingewiesen, die Umgestaltung der Menschheit in den Begriff des Versöhnungswerkes mit aufzunehmen." [1029] Das heißt: Wir sind darauf hingewiesen, die christliche Lehre ihres christlichen Charakters zu entkleiden und in römisch-heidnische Tugend- oder Werklehre umzuwandeln.

Dies trifft zu in bezug auf alle Versöhnungstheorien, die man der *satisfactio vicaria* in unserer Zeit entgegenstellt.' Klar auf der Hand liegt dies bei der sogenannten „deklaratorischen" Theorie,[1030]

1028) Holtzmann bietet a. a. O. eine der besten kurzen Darstellungen der christlichen Versöhnungslehre, die er die Paulinische nennt. Man muß dabei nur von einigen Karikaturen absehen, die ihm mit unterlaufen, weil er den Apostel Paulus nicht für einen Apostel JEsu Christi, in dem Christus selbst redet (2 Kor. 13, 3), sondern für einen Vertreter des „späteren Judentums" hält.

1029) RE.3 XX, 574. Ebenso Ev. Dogmatik3, S. 118.

1030) Kirn, Dogmatik, S. 115: „Deklaratorische Theorien, welche die göttliche Sündenvergebung auch ohne mittlerische Leistung für möglich erklären und darum nur ein prophetisches Amt Christi übriglassen."

nach Welcher es überhaupt keinen Zorn Gottes über die Sünde der Menschen geben soll, und Gott ohne alle Genugtuung durch Christum den Menschen seine Liebe erklärt. Vertreter dieser Theorie, wie Ritschl und Adolf Harnack, setzen das Wesen des Christentums gänzlich in die von Christo angeregte menschliche Sittlichkeit. Aber auf denselben außerchristlichen Standpunkt drängen auch die andern modernen Theorien hin, die die „orthodoxe" Lehre von der stellvertretenden Genugtuung dadurch „ergänzen" und „vertiefen" wollen, daß sie die „Umgestaltung der Menschheit", die Einpflanzung in Christum, die menschliche Erneuerung und Heiligung in den Begriff des Versöhnungswerkes Christi ausnehmen. Auch hierbei kommt die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden ausschlaggebend aus die menschliche Heiligung und menschliches Tun zu stehen, und wird somit dem Christentum das Herz ausgerissen. Sehen wir hieraufhin noch einige moderne' Surrogate für die *satisfactio vicaria* an.

Hofmann, und die seiner Weise folgen, lassen an die Stelle der stellvertretenden Genugtuung Christi die Setzung einer neuen heiligen Menschheit in der Person Christi treten.[1031] In bezug auf dies Surrogat ist zu sagen: Freilich war in Christi Person eine neue Menschheit gesetzt. War doch Christus der einzige sündlose Mensch seit dem Sündenfall. Auch war diese neue sündlose Menschheit in der Person Christi notwendige Voraussetzung für die durch Christum zu bewirkende Versöhnung. Einen solchen Hohenpriester mußten wir haben, der da wäre „heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert". Hebr. 7, 26. Aber nicht durch das, was Christus in seiner Person war, sondern durch das, was diese einzigartige Person zum Besten und an Stelle der Menschheit getan und gelitten hat, wurden die Menschen mit Gott, versöhnt. Der Hohepriester mußte nicht bloß „heilig" usw. sein, sondern auch sich selbst Gott als Schlachtopfer (ϑυσία) für die Menschen darbringen (Eph. 6, 2), durch sein eigenes Blut (διά τοϋ ίδίον αίματος) mußte er in das Heilige eingehen (Hebr. 9, 12); durch den Tod (τφ ϑανάτω) seines Sohnes sind wir Gott versöhnt worden, erlöst sind wir durch das teure Blut

---

1031) Hofmann, Schutzschriften, 2. Stück, S. 102 ff. — Nitzsch-Stephan, S. 562 ff.; Baier-Walther III, 117; Kirn, RE.3 XX, 569 f.; H. Schmidt, RE.2 XVI, 393 f.; Dorner, Glbslehre 2 II, 586 ff.; Thomasius und Th. Harnack, Das Bekenntnis der luth. K. von der Versöhnung (Erl., 1857).

(αἵματι) Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes (1 Petr. 1, 19), losgekauft durch seinen Gehorsam unter dem den Menschen gegebenen Gesetz (Gal. 4, 4. 5). Diese Schriftlehre, wonach die Versöhnung durch Christi stellvertretendes Tun und Leiden zustande gekommen ist, schiebt Hofmann mit seiner Setzung einer neuen Menschheit in der Person Christi völlig beiseite. Daher vollzieht sich nach Hofmann auch die Sündenvergebung oder Rechtfertigung nicht durch den Glauben, insofern der Glaube die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Sündenvergebung ergreift, sondern durch den Glauben, insofern er die Einfügung oder Einpflanzung in die neue Menschheit bewirkt. Dorner sagt richtig von Hofmanns Theorie: „Also durch wenigstens prinzipielle Heiligung haben wir Versöhnung." [1032] Meyer be-

---

1032) Glaubenslehre II, 587. Wir sagten anderswo (Christi Werk, 1898, S.39s.) über die Wirkung der Hofmannschen Versöhnungslehre auf die Lehre von der Rechtfertigung: Nach Hofmann ist unmittelbarer Inhalt des Evangeliums und somit auch unmittelbares Objekt des Glaubens nicht die von Christa erworbene Vergebung der Sünden, sondern ein Stück Geschichte, nämlich dies, daß. Christus seine Gottesgemeinschafr bis ans Ende festgehalten und dadurch in seiner Person den Anfang einer neuen, heiligen Menschheit gesetzt hat. Sündenschuld und Vergebung der Sünden treten hier zunächst ganz in den Hintergrund. Das verändert natürlich auch die Art des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens: er ist nicht die Hinnahme der von Christo ans Licht gebrachten Vergebung der Sünden, sondern dies, daß der Mensch sich die Wiederherstellung und Vollendung der Menschheit durch „das urbildliche Weltziel" (Christus) gesagt sein läßt. Die Vergebung der Sünden kommt hier erst auf dem Grunde der Versetzung in die neue, durch Christum begründete Lebensgemeinschaft zum Vorschein, nicht ist sie unmittelbares Objekt des Glaubens, übrigens liegt auch der Versöhnungslehre Hofmanns eine schriftwidrige Anschauung von der Sünde zugrunde. Die Sünde ist nach Hofmann nicht sowohl ein Angehen wider Gott und demgemäß Schuld vor Gott als vielmehr ein Sichverlieren in die körperliche Welt und demgemäße Gefangenschaft unter einem Übel. So ist es Hofmann, wenn es sich um die Erlösung handelt, nicht sowohl um Aushebung des Schuld- und Strafurteils als vielmehr um eine Überwindung der Sünden macht zu tun. Er braucht daher keinen Heiland, der an Stelle der Menschen Gottes Zorn und Strafe erfährt und das göttliche Schuld- und Strafurteil gegen die Menschen aushebt, sondern er konstruiert im Einklang mit seiner Lehre von der Sünde einen Erlöser, der in seiner Person die Macht der Sünde bricht, indem er durch Selbstbewährung auch unter den äußersten Folgen der Sünde den Anfang einer neuen, heiligen Menschheit setzt und dadurch den Strom per Menschheit wieder in Gott zurücklenkt. Die Verwandtschaft der Hofmannschen Theologie mit der Theologie Menkens und Schleiermachers läßt sich nicht leugnen: ihr Wesen besteht in „der mystischen Substitution der subjektiven Erlösung

merkt gegen Hofmanns Versöhnungslehre: 2 Kor. 5,18—21 „enthält das gerade Gegenteil von der Behauptung Hofmanns, daß nicht sowohl durch Christum die Versöhnung geschehen sei als vielmehr in Christo, sofern nämlich in seiner Person ein neues Verhältnis der Menschheit zu Gott wiederhergestellt sei". „Nein, der Tod JEsu wirkte als Ιλαστήριον (Röm. 3, 25; Gal. 3, 13), mithin als Gottes heilige Feindschaft, die οργή ϑεον tilgend, so daß er den Menschen nun die Sünde nicht zurechnete (V. 19) und so auf diese Weise, *actu forensi*, mit sich versöhnte (V. 21), wobei lediglich der Glaube die subjektive Bedingung der Aneignung auf seiten des Menschen ist. Die Dankbarkeit, der neue Mut, das heilige Leben usw." (auch die *unio mystica* oder die Einpflanzung in den Leib Christi) „ist erst *consequens* der im Glauben angeeigneten Versöhnung, nicht Teil derselben." Und Kliefoth schrieb gegen Hofmann: „Wie jener arme Naturforscher, der Himmel und Erde durchspähte, aber nur Gott nicht finden konnte, so durchforscht v. Hofmann die ganze Heilige Schrift, aber das Verständnis des einfachen Glaubensworts: ‚gegeben und vergossen zur Vergebung meiner Sünden' kann er nicht darin finden." Die Theorie Hofmanns tastet an „den Kern und Stern nicht bloß unserer Kirchenlehre, sondern überhaupt des Christentums".[1033)]

Dasselbe gilt von der Theorie, die man die „Bürgschafts"- oder „Garantietheorie" genannt hat und zum Beispiel von Nitzsch-Stephan [1034)] in den Worten vorgetragen wird: „Mittelbar beruht allerdings die Versöhnung selbst auf der dem Heilsmittler gelingenden Gewinnung der Nachfolge, auf

---

anstatt der objektiven Versöhnung". Hase bemerkt gegen die modernen Abweichungen von der kirchlichen Versöhnungslehre: „Das tiefste Gefühl der Sündhaftigkeit neben dem höchsten Vertrauen auf Pie unendliche Barmherzigkeit Gottes ist in der Kirchenlehre ausgesprochen. Die neueren Einwendungen beruhen meist auf dem oberflächlichen Begriff der Sünde; derjenige hat leicht argumentieren wider den Versöhner, der die Größe seiner Schuld nicht erwog. . . . Wer aber der Unmöglichkeit sich bewußt ist, durch eigene Kraft sich zu erlösen vom Übel, der wird das Verdienst des göttlichen Versöhners dankbar ergreifen." (*Hutterus red*. 6, S. 251.)

1033) Der Schriftbeweis v. Hofmanns, S. 472.

1034) Ev. Dogmatik 3, S. 597. Kirn vertritt dieselbe Theorie, Dogmatik, S. 118. Ebenso kommt darauf alles hinaus, was Schleiermacher über die Versöhnung sagt, Der christl. Gl. II, § 125. Auch Hofmanns Lehre hat denselben Sinn. Wir haben es bei den Leugnern der *satisfactio vicaria*, im Grunde immer mit derselben Sache zu tun. Nur die Ausdrücke wechseln.

der Besiegung der Sündenherrschaft; denn dadurch, daß er das Gelingen dieser und die Sicherstellung des goLLeinigen Lebens in einer von ihm zu gründenden Gemeinde der Gottesherrschaft dem Vater gegenüber verbürgt, beschafft er die erforderliche Sühne. Aber die Versöhnung besteht vielmehr eben in dieser Bürgschaftsleistung, nicht in der sittlich-religiösen Umschaffung selbst." Auch diese Theorie bietet das gerade Gegenteil der Schriftlehre dar. Freilich haben wir im Werk Christi eine „Bürgschaft", und zwar die einzige Bürgschaft oder „Sicherstellung des gotteinigen Lebens". Die „orthodoxen" Theologen drückten dies so aus: *Lex praescribit, evangelinm inscribit*. Das Gesetz fordert zwar „gotteiniges Leben", die Heiligung, das Halten der Gebote Gottes, bewirkt dies aber nicht; das tut vielmehr allein das Evangelium von der Vergebung der Sünden um Christi willen. Um den Menschen sein Gesetz ins Herz zu schreiben, hat Gott den Gesetzesbund abgetan und an seine Stelle den Bund der Vergebung der Sünden gesetzt, wie schon Jer. 31, 31 ff. bezeugt ist. Und Paulus lehrt: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade" und: „Nun ihr seid von der Sünde frei und Gottes Knechte worden, habt ihr eure Frucht, daß ihr heilig werdet", Röm. 6, 14. 22. Nur die Christo angehören, kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden, Gal. 5,24; nur sie sind Eiferer (Zeloten) in guten Werken, Tit. 2, 15. Aber diese Wirkung des Erlösungswerkes Christi auf die Menschen, dies „gotteinige Leben", hat nicht das Geringste mit der Versöhnung der Welt zu tun. Die Versöhnung der Welt ist weder ganz noch teilweise durch „Bürgschaftsleistung" seitens „des Heilsmittlers", sondern ganz und völlig dadurch zustande gekommen, daß der Heilsmittler die göttliche Forderung selbst geleistet und die Schuldrechnung voll und ganz, „arithmetisch-juristisch" ausgerechnet, selbst bezahlt und dafür in seiner Auferweckung von den Toten Quittung von Gott erhalten hat, und zwar eine auf den Namen der Menschen ausgestellte Quittung: Christus wurde ja, wie um unserer Sünde willen in den Tod dahingegeben, so auch zu unserer Rechtfertigung (είς δικαίωσιν ημών) auferweckt, Röm. 4,25. Die bezahlte und quittierte Rechnung publiziert Gott nun in der Welt durch das Evangelium. Das Evangelium ruft durch Wirkung des Heiligen Geistes (Joh. 16, 14) Glauben auf seiten der Menschen hervor (ή πίατις εξ ακοής, Röm. 10, 17), und daher kommt es nun, daß ein Mensch *sola fide*

mit Ausschluß der Werke (χωρίς έργων νόμον), abgesehen von „der Umgestaltung der Menschheit", vor Gott gerecht wird. Der Glaube wird nun von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht insofern er ein „gotteiniges Leben" verbürgt oder garantiert — was er ja freilich auch, und zwar allein, tut —, sondern insofern er die bezahlte und quittierte Rechnung glaubt, nämlich glaubt, daß Gott ihn (den „Heilsmittler") ήγειρεν εκ νεκρών, Röm. 10, 9 und, auf die Beschaffenheit des Menschen gesehen, nicht den „Umgestalteten", sondern „den Gottlosen (τόν ασεβή) rechtfertigt" (Röm. 4, 5). Die „Bürgschafts"- oder „Garantietheorie", die die Versöhnung der Menschen „auf der dem Heilsmittler gelingenden Gewinnung der Nachfolge, auf der Besiegung der Sündenherrschaft", also auf der Heiligung und den Werken, „mittelbar beruhen" läßt, steht in direktem Widerspruch zur christlichen Lehre. Richtig sagt Meyer zu Röm. 3, 24: „Die Befreiung vom Sündenprinzip [von dessen Herrschaft] ist nicht das Wesen der απολντρωσις selbst, sondern ihre Folge durch den Geist, wenn sie im Glauben angeeignet ist. Jede Auffassung, welche die Erlösung und Sündenvergebung nicht auf die wirkliche Sühnung durch den Tod Christi, sondern subjektivierend auf das durch diesen Tod verbürgte und gewirkte Mitsterben und Aufleben zurückführt (Schleiermacher, Nitzsch, Hofmann), ist gegen das Neue Testament, eine Vermengung der Rechtfertigung und der Heiligung."

Weil in weiten Kreisen Professor Ihmels (Leipzig) als der konservativste Vertreter des modernen Luthertums gilt, so erscheint es ängezeigt, über Ihmels' Stellung noch einige Worte insonderheit zu sagen. Bei Nitzsch-Stephan findet sich über Ihmels das Urteil, daß er „eine genauere Durchführung seiner Gedanken bisher noch nicht geboten" habe. [Ed. – ev. Dogmatik, S. 590] Wenn aber, wie es scheint, die unmittelbar folgenden Worte sich auch auf Ihmels beziehen sollen: „Tritt bei einer so allgemeinen und erfahrungsmäßigen Haltung der Unterschied von der Ritschlschen Theologie nur wenig hervor", so ist es sachlich geboten, dies Urteil zu beschränken. Während es für Ritschls Stellung wesentlich ist, den Zorn Gottes und demgemäß auch das menschliche Schuldbewußtsein als irrige menschliche Einbildung zu fassen, sagt Ihmels, daß das Schuldbewußtsein des Menschen keine Einbildung sei, sondern ihm „eine objektive Wirklichkeit in Gott" entspreche.[1035] Auf Grund dessen, was Ihmels in

---

1035) Zentralfragen, S. 130 f.: „Ist das Schuldbewußtsein des Menschen nur eine Einbildung? Oder entspricht ihm eine objektive Wirklichkeit in Gott? Würde

seinen „Zentralfragen" über das Werk Christi sagt,[1036] möchten wir urteilen, daß Ihmels auch hier, wie bei der Lehre von der Person Christi,[1037] ernstliche Versuche macht, zur Schrift- und Kirchenlehre zurückzukehren. Aber dort wie hier und hier wie dort ist ihm die Erreichung des angestrebten Ziels unmöglich, weil er in seiner Theologie das Schriftprinzip preisgegeben hat. Weil er die Schrift nicht schlechthin für Gottes Wort hält [1038] und daher nicht auf dem Wort der Schrift, sondern im Unterschiede davon auf dem „Eindruck der Wirklichkeit" und dem „Erlebnis" steht?0M) so gleitet er bei allem Trachten nach der Schriftlehre immer wieder in das Meer des Subjektivismus, speziell in das Fahrwasser Schleiermachers, Hofmanns und Ritschls zurück. Ihmels' Stellung ist wie in der Lehre von Christi Person, so auch in der Lehre von Christi Werk eine schwankende und daher notwendig widerspruchsvoll. Auf der einen Seite findet sich.bei ihm so ziemlich der ganze Katalog der Reden, die nur einen Sinn haben, wenn man, wie Ritschl und die.alten Rationalisten, Gottes fordernde und richtende Gerechtigkeit, Gottes Zorn und eine Versöhnung durch Christi Werk leugnet. Hierher gehören seine Reden gegen die „juridische" Auffassung und alle „Rechtskategorien" beim Werk Christi, die Abweisung des „ dinglichen Verständnisses des Todes JEsu", insonderheit die Abweisung des Gedankens, „als habe Christus etwa das erlitten, was die verlorne Menschheit ohne ihn sonst habe erleiden müssen". Und „von einer Umstimmung Gottes im Werk Christi zu reden", erklärt er für „nicht bloß ungeschickt, sondern irreführend". Andererseits aber redet er so, daß die abgewiesenen Begriffe, juridische Auffassung usw., doch wieder gesetzt werden. Vom Menschen sagt er, daß er in seinem Gewissen Gottes Gericht über seine Sünde erfahre, und daß das menschliche Schuldbewußtsein nicht bloß Einbildung sei, sondern einer objektiven

---

Gott den Sünder, der vor ihm fliehen möchte, zurückrufen und ihm versichern, daß die Flucht vor seiner Heiligkeit nichts als Einbildung sei, er zürne dem Menschen gar nicht? Oder ist unser Gott, wie die Schrift sagt, der Sünde gegenüber notwendig ein verzehrendes Feuer? Ohne Bild geredet: Muß der heilige Gott die Sünde und damit den Sünder von sich ausschließen? Die Antwort des Gewissens ist nicht zweifelhaft; es kann hier in allem nur dem Zeugnis der Schrift recht geben."

1036) Zentralfragen, 5. Vorlesung, S. 104—133.

1037) S. 122 ff. 1038) Zentralfragen, S. 68 ff.

1039) A. a. O., S. 89 f.

Wirklichkeit in Gott (also Gottes fordernder und strafender Gerechtigkeit) entspreche. Und von Christo sagt er, daß Christus in seiner Person unter Gottes Gericht über die Sünde der Menschheit gestanden habe, ja, daß es im Tode Christi „zu dem Erweis der richterlichen" (also „juridischen") „Gerechtigkeit Gottes gekommen ist, den die Sünde der Menschheit forderte" (S. 125). So restituiert Ihmels wieder die abgewiesene „juridische" Auffassung und die „Rechtskategorien". Und was die so energisch abgewiesene „Umstimmung Gottes im Werk Christi" betrifft (S. 122), so restituiert er der Sache nach auch diese wieder in gelegentlichen Ausführungen. Er legt nämlich dar, daß in der Korintherstelle („Gott versöhnte die Welt mit sich selbst") nicht von einer Änderung in der Gesinnung der Welt, sondern Gottes die Rede sei. „Grundsätzlich angesehen, knüpft Paulus an das geschichtliche Werk Christi die Versöhnung im Sinn einer Änderung des Verhältnisses und des Verhaltens Gottes gegenüber der Welt." Ihmels redet hier nur von einer Änderung des Verhältnisses oder der Stellung Gottes. Er weist aber weiter richtig darauf hin, daß von einer Änderung in der Stellung Gottes zu den Menschen eine Änderung in der Gesinnung Gottes sich nicht scheiden lasse. Er sagt: „Gewiß, dort in jener Korintherstelle ist zunächst lediglich von einem neuen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen die Rede; [1040] aber wenn.dies neue Verhältnis eine Änderung in der Stellung Gottes zur Menschheit in sich schließt, ist es dann möglich, zwischen der Stellung und Gesinnung Gottes einen Unterschied zu machen? Würde das nicht notwendig irgendwie darauf hinauskommen, in Gott eine Unwahrhaftigkeit anzunehmen? Und wenn das durch den Zorn Gottes bestimmte Verhältnis zur Menschheit dort sein Ende erreicht, schließt das nicht notwendig auch eine Änderung der Gesinnung in sich?" Und positiv sagt er: „So ist es die ewige Liebe Gottes, welche in dem geschichtlichen Werk Christi das durch den heiligen Zorn bestimmte Verhältnis" (inklusive Gesinnung Gottes) „zur Menschheit in ein Verhältnis" (inklusive Gesinnung) „des Versöhntseins überführt." Hält

---

1040) Das ist entschieden nicht der Fall. Das καταλλάσσων bezeichnet nicht ein Verhältnis, sondern ein Tun, und das unmittelbar folgende μη λογιζόμ$νος αντοΐς τα παραπτώματα αυτών bezeichnet ebenfalls ein Tun: Gott rechnete den Menschen ihre Sünde nicht zu, das heißt, er rechtfertigte die Menschen, vergab ihnen ihre Sünden (Röm. 4, 6—8) == objektive Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt.

man diese behauptete „Änderung der Gesinnung Gottes" zur Menschheit im Werke Christi gegen die abgewiesene „Umstimmung Gottes im Werke Christi", so liegt zutage, daß es Ihmels in hohem Grade möglich ist, Ja und Nein in derselben Hinsicht von derselben Sache auszusagen.[1041] Psychologisch erklärt sich diese Ja- und Nein-

---

1041) Die „Umstimmung Gottes" durch das Versöhnungswerk Christi hat manchen Theologen in Verlegenheit gebracht. [Ed. - see this blog post] Ihmels meint: „Der Ausdruck würde notwendig die Vorstellung erwecken, als sei die Versöhnung Gott abgezwungen; und noch peinlicher fast ist der Eindruck, den das Wort hervorrufen muß, als sei Gott einem Wechsel der Stimmungen ausgesetzt." Ihmels' erster Grund beruht aus einer unrichtigen Darstellung der Schrift- und Kirchenlehre. Auf den Gedanken, daß die Versöhnung Gott „abgezwungen" sei, kann man bei der Schrift- und Kirchenlehre wirklich nicht kommen, weil nach Schrift- und Kirchenlehre Gott nicht von außen, sondern durch seine eigene Liebe bestimmt worden ist, auf dem Wege der stellvertretenden Genugtuung seinen Zorn gegen die τέκνα οργής fahren zu lassen. So Joh. 3, 16; Röm. 5, 8; 1 Jöh. 4, 9. 10. Zu dem αμνός τον δεον, Joh. 1, 29, bemerkt Luther: Gottes Lamm ist „das Opfer, welches Gott selbst für die Sünde der Welt geordnet hat". Ihmels' zweiter Grund ist eine direkte Kritik der Rede des Heiligen Geistes in der Schrift. Wohl bezeugt die Heilige Schrift die „ewige Unveränderlichkeit" Gottes (Ps. 102, 25—28), und sie muß durchaus festgehalten werden. Aber weil wir Menschen infolge der Endlichkeit unserer Fassungskraft die „ewige Unveränderlichkeit" Gottes nicht umspannen können, vielmehr alle unsere Gedanken sich notwendig in Zeit und Raum bewegen, so leitet die Schrift selbst uns an, in dem unveränderlichen Gott die Dinge vor- und nach einander zu denken. Den Zorn Gottes gegen die Menschen, müssen wir uns auf Grund der Schrift nicht vor, sondern nach der Sünde der Menschen denken, und die Vergebung der Sünden müssen wir auf die Versöhnung durch Christum in unfern Gedanken (*in puncto rationis*) folgen lassen. Die Schrift redet durchweg von einem Beginnen und Aufhören sowohl des Zornes als der Gnade Gottes. Das geschieht in göttlicher Herablassung zu unserer menschlichen Fassungskraft. Und wenn wir Menschen uns auf diese von Gott selbst dargebotenen Vorstellungen unter Berufung auf Gottes „ewige Unveränderlichkeit" nicht einlassen wollen, so entziehen wir uns der auf unsere Fassungskraft berechneten Offenbarung Gottes in der Schrift und gehen irre. Die alten Theologen haben das „Problem" von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes einerseits und „Gottes Eingehen in die Geschichte" andererseits auf Grund der Schrift sehr genau durchgearbeitet. Sie fassen das Resultat so zusammen: *In Deo non dantur causae formaliter causantes* (das ist Gott in seiner unveränderlichen, uns unfaßlichen Majestät); dantur tarnen *dantur tamen causae virtualiter sive in puncto rationis* (begrifflich) *causantes* (das ist Gott, wie er sich für die menschliche Auffassung in der Schrift darbietet). Vgl. Baier, Kompendium II, 33; Joh. P. Reusch, *Annotationes*, p. 175 sqq. So müssen wir einerseits auf Grund der Schrift festhalten, daß der Ratschluß der Weltversöhnung durch Christum der unveränderlichen Ewigkeit angehört, andererseits leitet die Schrift uns an, an eine Umstimmung Gottes oder an eine Umwandlung seines Zornes

Stellung aber aus einem doppelten angestrebten Ziel. Ihmels will einerseits im Einklang bleiben mit der modernen, von Schleiermacher inaugurierten Theologie, die nun einmal anstatt auf dem Wort der Schrift auf dem Eindruck der Wirklichkeit und dem Erlebnis stehen will; andererseits fühlt er aber auch das Bedürfnis, eine Harmonie mit den Schriftaussagen anzustreben und das unter geschichtlichen „Eindrücken" Erlebte dem Schriftzeugnis „einzuordnen". Das Resultat ist, daß keins der beiden Prinzipien recht zur Geltung kommt. Gesiegt hat das falsche Prinzip bei Ihmels an dem Punkt, wo es sich um die Anwendung des Versöhnungswerkes Christi auf den Glauben und die Rechtfertigung des Menschen handelt. Hier ist die Schriftwahrheit völlig beiseitegeschoben. Nach der Schrift entsteht und besteht der Glaube an Christum bekanntlich nur durch das Wort von Christo. Gott hat die Tatsache, daß er in Christo die Menschen mit sich selbst versöhnte und ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, das heißt, die Menschen rechtfertigte, in den λόγος τής καταλλαγής, in das Wort von der ausgerichteten Versöhnung, gefaßt. Dies Wort erklingt nun auf Gottes Befehl in der Welt, damit die Menschen es glauben und durch den Glauben ihrerseits Gott versöhnt werden. Dieser Glaube entsteht durch nichts anderes als durch das kundwerdende Wort selbst, wie Paulus bezeugt Röm. 10, 17: ή πίστις εξ ακοής, und Christus sagt Joh. 17, 20, daß alle Gläubigen durch ihr, der Apostel, Wort (διά τον λόγον αυτών) an ihn glauben werden. Die Entstehung des Glaubens an Christum allein durch das Wort von Christo bekämpft aber Ihmels. Er sagt: „Der Glaube der ersten Jünger ist nicht so entstanden. Er ist vielmehr aus dem Eindruck der Wirklichkeit erwachsen, unter dem

---

in Gnade zu denken, die durch Christi Tun und Leiden in der Fülle der Zeit vor 1900 Jahren bewirkt worden ist. Die Schrift stellt in Herablassung zu unserer menschlichen Fassungskraft die Sache so dar: Damals, als der Gerechte für die Ungerechten litt und starb, sind wir Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden. Damals, als Christus unter das den Menschen gegebene Gesetz Gottes getan wurde und es an Stelle der Menschen erfüllte, ist es durch des einen Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen. Damals, als Gott durch Christum die Welt mit sich selber versöhnte, rechnete er (Gott) der Menschenwelt ihre Sünde nicht zu, das heißt, hat er bei sich, „vor seinem Forum", an die Stelle des Zornes die Gnade gegen die Menschenwelt treten lassen. Wer nun, wie Ihmels, unter Berufung auf die Unveränderlichkeit Gottes diese Gedanken „irreführend" nennt, ja sogar von solchen Gedanken sich „peinlich" berührt fühlt, der verzichtet damit aus schriftgemäße Gedanken von der Erlösung, die in der Fülle der Zeit durch Christum geschehen ist.

die Jünger täglich standen. Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an Christum, der durch seine" (Christi) „Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird. Man kann es gar nicht ernstlich genug aussprechen, daß, wenn JEsus wirklich der ist, als den ihn die Kirche bekennt, er auch selbst imstande sein muß, durch seine Wirklichkeit von dieser Wirklichkeit zu überführen." Das sind gar wunderliche Worte. In Frage steht nicht, ob Christus wohl imstande wäre, durch seine Erscheinung oder durch kräftige geschichtliche Eindrücke (letztere sind hier wohl mit Christi „Erscheinung" gemeint) von seiner „Wirklichkeit", ja auch von dem Versöhntsein Gottes zu überzeugen. Luther, wenn er auf diesen Punkt kommt, pflegt zu sagen: Wer wollte Gottes Können ein Ziel setzen? Christus könnte wohl alle Menschen um zwölf Uhr nachts und in einem Augenblick durch geschichtliche, Physische und andere „Eindrücke" an sich gläubig machen. Aber es handelt sich nicht darum, was Christus zu tun „imstande" ist, sondern was er tun will, und welche Weise, die Menschen an sich gläubig zu machen, er erwählt hat. Und da sagt er, daß alle durch der Apostel Wort an ihn glauben werden, und daß die, welche an seinem Wort (έν τώ λόγω τφ έμφ) bleiben, die Wahrheit erkennen. Die Versöhnung mit Gott hat noch niemand anders „erlebt" und wird auch niemand bis an den Jüngsten Tag anders erleben als durch den Glauben an das Wort von der geschehenen Versöhnung. Alles, was man von einem unmittelbaren „Erleben" Christi vor und außer dem Wort Christi sagt, ist Schwärmerei. Es ist der Enthusiasmus, von dem die Schmalkaldischen Artikel mit Recht sagen: *est omnium haeresium et papatus et Mahometismi origo, vis, vita et potentia. Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quidquid sine verbo et sacramentis iactatur ut spiritus, sit ipse diabolus*. (III, 8.) Insofern jemand wie Ihmels für eine Entstehung des Glaubens an Christum ohne das Wort von Christo kämpft, hat er nicht bloß teilweise, sondern gänzlich vergessen, was die Schrift von der Versöhnung durch Christum, von der Versöhnungsbotschaft, dem Evangelium, vom Glauben und von der Rechtfertigung lehrt. Mit einem Glauben, der, anstatt allein auf das Wort des Evangeliums, auf erlebte „Eindrücke" gegründet wird, sind Rechtfertigung und Heiligung prinzipiell vermischt.

Aber auch bei diesem traurigen Stand der Dinge in der neueren Theologie möchten wir wiederum an die Tatsache erinnern, daß nicht

alle, die öffentlich in ihren Schriften unchristlich lehren, auch für ihre Person und in ihrem Herzen unchristlich glauben. Es steht nämlich so, daß alle alten und neuen Versöhnungstheorien) durch welche man die „juridisch" aufgefaßte, durch Christi stellvertretende Genugtuung zustande gekommene Versöhnung der ganzen Sünderwelt leugnet, praktisch völlig unbrauchbar sind. Sie haben allesamt die Eigenschaft, daß sie kein vom Gesetz Gottes getroffenes Gewissen zur Ruhe bringen können. Dies tut allein „Christi Blut und Gerechtigkeit", das heißt, Christi *satisfactio vicaria*. Wenn Ritschl fünfzig Jahre hindurch lehrt und predigt, daß Gott ohne Christi stellvertretende Genugtuung den Menschen gnädig sei, so bringt er damit keinen Menschen zum Glauben, weil der Heilige Geist sich nicht damit abgibt, von Unwahrheiten zu überzeugen, sondern nur Christum, das ist, Christum den Gekreuzigten, Christum in seiner stellvertretenden Genugtuung, in den Herzen der Menschen verklärt (έκεινος — τό πνεύμα τής άληϋείας — έμε δοξάσει, Joh. 16,13. 14). Ebenso renitent verhält sich der Heilige Geist in bezug auf die mehr „Positiv" eingerichteten Theorien, durch welche man die „orthodoxe" Lehre von der stellvertretenden Genugtuung in der Weise „ergänzen" und „vertiefen" will, daß auch „die Umgestaltung der Menschheit" (die menschliche Erneuerung, Heiligung, Einpflanzung in die Person Christi, in den Leib Christi, in die Kirche usw.) in das „vollbrachte Heilswerk" Christi ausgenommen und als „mitbegründend für seinen Wert vor Gott." [1042] gedacht wird. Auch alle diese Theorien bringen kein Gewissen zur Ruhe, weil sie die Gewissen nicht allein auf Christi Werk, sondern ausschlaggebend auf des Menschen eigenes Tun und des Menschen „religiös-sittliche" Beschaffenheit gründen. Auch der theologische Lehrer, der den vom Heiligen Geist durch das Evangelium gewirkten Glauben im Herzen trägt oder noch vor seinem Ende zu diesem Glauben kommt, läßt daher seine „Ergänzung" und „Vertiefung" der „orthodoxen" Versöhnungslehre am Studiertisch und gründet sich in seinem Herzen und vor Gott auf die *satisfactio vicaria* allein. Auch Ihmels kann hier als Beispiel dienen. Nachdem er sich mit der „religiös-sittlichen" Verbesserung der stellvertretenden Genugtuung redlich und — wie er wohl merkt — vergeblich abgemüht hat, schließt er mit der Versicherung, daß er nur das habe sicherstellen wollen, was in dem alten Passionsliede zum Ausdruck

---

1042) Kirn, Dogmatik, S. 118.

kommt: „All' Sünd' hast du getragen, sonst müßten wir verzagen." In diesen Worten des Passionsliedes kommt aber nicht mehr und nicht weniger zum Ausdruck als die von Ihmels theoretisch abgewiesene „juridisch" aufgefaßte *satisfactio vicaria*. — Das Schuldbewußtsein im menschlichen Herzen ist eine furchtbare Realität. Es ist eine ins Herz geschriebene Anklageschrift, hinter der die ganze Wucht der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit steht: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; verflucht ist jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht im Buche des Gesetzes, daß er's tue! [1043] Die Schuldschrift kann durch keine menschlichen Gedankenoperationen und Bemühungen ausgelöscht werden. Wre die Rocky Mountains und der Himalaja durch die göttliche Allmacht ihr Dasein haben, so hat das Schuldbewußtsein im menschlichen Herzen sein Dasein durch die Wucht der göttlichen Gerechtigkeit in ihrer vom Menschen fordernden, beziehungsweise ihn verurteilenden Betätigung. Das Schuldbewußtsein weicht nur dann, wenn das Wort von der durch Christum an das Kreuz genagelten und aus dem Mittel getanen Schuldschrift (χειρόγραφον) an den Menschen herankommt, und der Heilige Geist den Glauben an dies Wort wirkt und also im menschlichen Herzen an die Stelle des göttlichen Verdammungsurteils das göttliche Begnadigungsurteil setzt. Das Verdammungsurteil im Gewissen für imaginär zu erklären oder doch dadurch beseitigen zu wollen, daß man die Umgestaltung der Menschheit, die Einpflanzung in Christum, die Erneuerung und Heiligung zu Hilfe ruft, ist theologische Kinderei, Selbst- und Weltbetrug.

In bezug auf die praktische Unbrauchbarkeit aller Versöhnungstheorien, die irgendwie zur Schriftlehre von der *satisfactio vicaria* in Gegensatz treten, referiert historisch Strong (*Syst. Theol.*., p. 739 sq.): "It is interesting to note that some of the greatest advocates of the Moral Influence theory have reverted to the older faith when they came to die. In his dying moments, as L. W. Munhall tells us, *Horace Bushnell* said: ‘I fear what I have written and said upon the moral idea of the atonement is misleading, and will do great harm’; and, as he thought of it further, he cried: 'O Lord Jesus, I trust for mercy only in the shed blood that Thou didst offer on Calvary!’ *Schleiermacher*,

1043) Hierher gehören Luthers gewaltige Disputationen Wider die Antinomer, St. L. XX, 1628 ff.

on his death-bed, assembled his family and a few friends, and himself administered the Lord's Snpper. After praying and blessing the bread, and after pronouncing the words: 'This is My body, broken for you,' he added: 'This is our foundation!' As he started to bless the cup, he cried: 'Quick, quick, bring the cup! I am so happy!' Then he sank quietly back, and was no more. (See *Life of Rothe*, by Nippold, 2, 53. 54.) *Ritschl*, in his *History of Pietism* (2, 65), had severely criticised Paul Gerhardt's hymn: 'O Haupt voll Blut und Wunden' as describing physical suffering; but he begged his son to repeat the two last verses of that hymn: 'O Sacred Head How Wounded!' when he came to die. And in general, the convicted sinner finds peace most quickly and surely when he is pointed to the Redeemer, who died on the cross, and endured the penalty of sin *in his stead*.." Auch Grotius ist nicht auf seine Regentenmaßregel, das heißt, nicht auf Christum als Strafexempel und Schreckmittel,[1044] sondern auf Christum als seinen Versöhner mit Gott gestorben. Er starb unter der Seelsorge des lutherischen Theologen Johann Quistorp.[1045]

1044) Note 1016.

1045) Johann Quistorp sen., † 1648. — Trench, in seinen *Notes on the Parables of Our Lord* zu Luk. 18, 9—14, hat darüber einen interessanten Bericht: "Grotius, returning in 1645 from Sweden to Holland, where he proposed to pass the evening of his days, was wrecked on the coast of Pomerania. He made his way with difficulty to Rostock, where mortal illness, brought on by the hardships and dangers he had undergone, acting on a body already infirm, overtook him. Being made aware of his danger, he summoned Quistorp, a high Lutheran theologian, not unknown in the history of the Lutheran Church, to his side. I will leave to this latter to tell the remainder of the story in his own words:΄I drew nigh, and found the sick man almost in his last agony. I spoke to him, and told him that nothing would have pleased me more than to have met him in health and "held conversation with him. To this he replied, "God has willed it thus." I then proceeded to admonish him to prepare himself for his blessed journey, to acknowledge himself a sinner, and to grieve for his misdeeds, and as in my talk I touched upon the publican who confessed himself a sinner, and prayed that God would have mercy upon him, he made answer, "*I am that publican*." I then went on, and committed him unto Christ, besides whom there is no salvation, and he rejoined, "All my hope is placed in Christ alone." With a clear voice I then recited in German that German prayer which begins: "Herr Jesu Christ, wahrer Mensch," etc.; and folding his hands, he followed me under his breath. When I had ended, I asked if he had understood me. He replied, "I understood well." I then went on to recite from the Word of God such things as are wont to be recalled to

Aber die Tatsache, daß der Heilige Geist in seiner großen Treue es züstande bringt, Lehrer in ihrem Herzen vor dem Irrtum zu bewahren, den sie mit dem Munde und in Schriften vortragen, darf die christliche Kirche nicht davon abhalten, solche Lehrer mit allem Ernst zu bekämpfen. Sie sind und bleiben gefährliche Feinde der christlichen Kirche. Und das unter einer ganzen Reihe von Gesichtspunkten: 1. Sie gründen, wie ausführlich dargetan wurde, durch die Surrogate, die sie an die Stelle der stellvertretenden Genugtuung treten lassen wollen, in irgendeiner Form die Versöhnung mit Gott auf menschliches Tun und machen so den christlichen Glauben, soweit ihre Lehre in Betracht kommt, unmöglich. Kliefoth sagte nicht zu viel, wenn er darlegte, daß es sich bei Hofmanns irriger Lehre von der Versöhnung um das Christentum überhaupt handele. Ohne die durch Christi *satisfactio vicaria* ausgerichtete vollkommene Versöhnung der Menschenwelt mit Gott gibt es kein Evangelium, keinen Glauben, keine Rechtfertigung, keine Erneuerung und Heiligung, keine Kirche, kein Amt des Neuen Testaments, kein ewiges Leben. 2. Sie geben ihre Surrogate für Schriftlehre aus. Sie wären nicht so gefährlich, wenn sie, wie zum Beispiel Adolf Harnack, offen ihren Gegensatz zur Heiligen Schrift bekennen würden.[1046] Mer die meisten der mehr oder weniger „positiven" Theologen behaupten,

---

the memories of those on the point of death, and asked if he understood me. He replied, “I hear your voice, but find it hard to understand the words.” When he had said this, he fell into complete silence, and a little while afterwards gave up the ghost.’ When one thinks of all which must have divided Grotius, the Arminian, and Quistorp, the Lutheran, each, too, a foremost leader in his own camp, it is deeply interesting to note how in that supreme moment everything which kept them apart falls out of sight, alike on one side and on the other" (aber so, daß der Arminianer und bisher stark in indifferentistischem römischem Fahrwasser treibende Grotius [Walch, *Bibl. theol*. II, 220. 353 sq.) seinen Standpunkt aufgibt und auf den biblischen Standpunkt des Lutheraners Quistorp tritt, wie Trench auch im folgenden berichtet). "In Christ, and in His free grace as the one hope of sinners, they are at one. To this, and to this only, the one [Quistorp] points; in this, and in this only, the other [Grotius] rests. Quistorp’s letter (which is not addressed to Calov, as I stated in some former editions, relying on second-hand information which betrayed me here into more than one inaccuracy, but to Elias Taddel, Professor of Theology at Rostock) is reprinted in Krabbe’s *Aus dem kirchl. und wissenschaftl. Leben Rostocks*, 1863, p. 383."

1046) Nach Harnack hat der Apostel Paulus in unvorsichtiger Weise die „objektive Erlösung" gelehrt. (Wesen des Christentums, S. 114 f.)

Schriftlehre vorzutragen. 3. Sie verdecken die Umdeutung und Wegdeutung der biblischen Wahrheiten mit dem Schein tieferer theologischer Gelehrsamkeit. So geben sie allgemein die Einmischung der menschlichen Erneuerung in das Versöhnungswerk Christi, also die völlige Aufhebung des biblischen Sühnebegriffs (αυτός — nämlich Christus — εστι Ιλαομος περί των αμαρτιών ημών) einen „vertieften Sühnebegriff" aus. Der Schein höherer theologischer Gelehrsamkeit ist aber sehr geeignet, auf die studierende Jugend einen verführerischen Eindruck zu machen. 4. Sie erziehen zu logischer Unklarheit, indem sie zum Beispiel die studierende Jugend anleiten, einerseits jede „juridische" Auffassung des Versöhnungswerkes Christi abzuweisen, andererseits aber doch Christi Tod als einen Erweis der „richterlichen Gerechtigkeit" Gottes aufzufassen. Das ist eine Verführung der studierenden Jugend zu einer ungeordneten Gedankenwirtschaft, die sich nur schwer wieder beseitigen läßt, wie die Erfahrung sattsam lehrt. 5. Sie erziehen zu einer inneren Unwahrhaftigkeit, indem sie die studierende Jugend anleiten, die Schriftworte umzudeuten [1047] und die Lehrstellung der „orthodoxen" Theologen zu entstellen und dadurch ein *odium* gegen dieselbe zu erwecken.[1048] Kliefoth sagte seinerzeit von Hofmann, was so ziemlich in bezug auf alle modernen Leugner der *satisfactio vicaria* zutrifft: „Wenn von Hofmann da, wo er von der Lehre von der Kirche abweicht, auch geradeheraus sagte, daß und wie er abweicht, so würde die Kirche, die heutigestages viel tragen muß, auch sein

---

1047) Vgl. Holtzmanns oben angeführte Kritik der modernen positiven Theologen. Auch Grimm sagt von Hofmann: *Inter eos, qui pro Gnesiolutheranis haberi volunt, I. Chr. K. Hofmannus (in libro* Der Schriftbeweis)*, Iesum patiendo moriendoque vicarias poenas dedisse negans earumque notionem e sacris libris exegetica arte exterminare tentans, maxime ethicam eorum, quae Christus passus est, vim et potestatem praedicavit. (Institutio theol. dogmaticae 2*, p. 382.)

1048) Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung teilt in dieser Beziehung das Schicksal der Lehren von der Inspiration und der Person Christi. So heißt es bei Nitzsch-Stephan (S. 597 f.): „Es war ein Fehler der orthodoxen Lehre, daß die Grundordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Kategorien gedacht wurde, die vom Rechtsgebite des Staates hergenommen waren." An solche Prozedur haben die „Orthodoxen" natürlich nie gedacht, sondern sie haben, wie Holtzmann erinnert, ihre Lehre von dem Apostel Paulus. Aber die Behauptung, daß die Orthodoxen sich die Sache in „Kategorien" gedacht hätten, „die vom Rechtsgebiete des Staates hergenommen waren",, muß die studierende Jugend gegen die „Orthodoxen" einnehmen, obwohl sie (die Behauptung) eine geschichtliche Unwahrheit darstellt.

System tragen können. Aber das tut er nicht; er bleibt nicht einmal dabei stehen, daß er abweichend lehrt, ohne seine Abweichung bemerklich zu machen, sondern er beansprucht, der kirchlichen Lehre konform zu sein, ja dieselbe durch seine Theologie weiterzubilden und zu fördern. . . . Dies ist eine Unwahrheit, die die Geister, namentlich der jüngeren Generationen, unheilbar verwirrt; und wenn die Theologie der lutherischen Kirche nicht mehr Lust oder Vermögen hat, diese Nebel zu zerstreuen, so ist sie ihres Namens nicht mehr wert, und die lutherische Kirche hat ihre letzte Stunde erlebt."[1049]

Der tätige Gehorsam Christi (*obedientia Christi activa*). ^

Zu der von Christo geleisteten stellvertretenden Genugtuung gehört auch, wie im vorhergehenden bereits gelehrt wurde, Christi Halten des den Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes an der Menschen Statt (*loco hominum*). Mit andern Worten: Christus hat, um der göttlichen Gerechtigkeit genugzutun, nicht nur die Strafe für die menschliche Übertretung des Gesetzes getragen, sondern auch mit seinem heiligen Leben dem göttlichen Gesetz den Gehorsam geleistet, den die Menschen zu leisten schuldig sind, aber nicht leisten. Wie unsere menschliche Schuld, so ist auch unsere menschliche Pflicht Gott gegenüber Christo zugerechnet worden (γενόμένος υπέρ ημών κατάρα — γεν6μένος νπο νόμον, ί'να τονς υπό νόμον έξαγοράση, Gal. 3, 13; 4, 4. 5). — Wir lassen hier noch eine besondere Erörterung dieses Stückes der stellvertretenden Genugtuung folgen, weil dasselbe bei der Darstellung der Lehre von der Erlösung teils zurückgetreten, teils geradezu geleugnet worden ist. So a. auch von Anselm, wenn er *Cur Deus Homo* II, 11 sagt, daß Christi Lebensgehorsam nicht zu der für die Menschen geleisteten Genugtuung gehöre, weil Christus, wie jede vernünftige Kreatur, diesen Gehorsam selbst schuldig gewesen sei;[1050]

1049) Der Schriftbeweis von Hosmanns, S. 559 f.

1050) Philip pi macht aber daraus aufmerksam, daß Anselm in seinem Glaubensleben über seine scholastische Theorie hinausgriff und in seinen Betrachtungen und Gebeten z. B. sagt: „Während ich nicht gehorchen wollte, büßtest du mit deinem Gehorsam meinen Ungehorsam; ich schwelgte, du dürstetest" usw., also den tätigen Gehorsam Christi ausdrücklich zu der stellvertretenden Genugtuung rechnet. Anselms verkehrte Darstellung in *Cur Deus Homo* lautet: *Anselmus: Quaerendum est nunc, cuiusmodi haec datio debebit esse. Dare namque se non poterit Deo aut aliquid de se quasi non habenti, ut suus sit, quoniam omnis creatura Dei est. Boso: Sic est. Anselmus: Sic ergo intelligenda est haec datio, quia aliquo modo*

b. von Georg Karg, Generalsuperintendent in Ansbach († 1576), der aber 1570 revozierte;[1051] c. von einem Teil der reformierten Theologen, namentlich von Joh. Piscator († 1625); d. von

---

ponet se ad honorem Dei aut aliquid de se, quo modo debitor non erit. Boso: Ita sequitur ex supra dictis. Anselmus: Si dicimus, quia dabit seipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando iustitiam subdat se eius voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura (lebet hanc obedientiam Deo. Boso: Hoc negari nequit. Anselmus: Alio itaque modo oportet ut det seipsum Deo aut aliquid de se. Boso: Ad hoc nOs impellit ratio. Anselmus: Videamus, si forte hoc sit vitam suam dare sive ponere animam suam sive tradere seipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito Deus non exiget ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori, ut diximus. So schließt Anselm klar den tätigen Gehorsam Christi von der stellvertretenden Genugtuung aus. Der größte Fehler in Anselms Schrift (*Cur Deus Homo*) ist übrigens der, daß sie die Lehre von der Versöhnung nicht einfältig aus der Heiligen Schrift darstellt, sondern vernunftgemäß entwickeln will. Damit hängt dann auch der schwerfällige Gedankengang, der sich in dieser Schrift so unangenehm bemerkbar macht, zusammen. Die so einfache, klare Lehre der Heiligen Schrift ist auf die Folterbank der theologischen Spekulation gespannt. Den Studierenden der Theologie ist Anselms Methode nicht als Muster, sondern eher als abschreckendes Beispiel vorzuhalten. Auch darf man die Bedeutung der Anselmschen Schrift für die Folgezeit nicht überschätzen. Die landläufige Angabe, daß die Grundgedanken der Anselmschen Theorie von der Reformation ausgenommen worden seien, ist irreführend. Luther hat Anselm gelesen. " Er nennt ihn „*monachissimus monachus*" (*Exeg. opp. lat., Erl.* XXI, 233). Aber einen besonderen Einfluß Anselms aus Luther darf man nicht annehmen. Was in Anselms *Cur Deus Homo* richtig ist, hatte man näher und besser in der Heiligen Schrift.

1051) Georg Karg (Parsimonius), ein Philippist, ging von dem Satz aus: „Das Gesetz verbindet entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu beiden zugleich." Inwiefern dieser Satz mißverständlich sei, wird bald dargelegt werden, Karg aber schloß aus diesem Satz: „Weil Christus die Strafe für uns gelitten, habe er den Gehorsam für sich geleistet." Der allseitige Widerspruch, welcher sich sofort gegen diese Lehre Kargs erhob, beweist, wie klar man innerhalb der lutherischen Kirche die Wahrheit erkannt hatte, daß die *obedientia activa* ein Teil der von Christo geleisteten Genugtuung sei. Karg wurde suspendiert. Er reiste nach Wittenberg, wurde dort seines Irrtums überführt, zum Widerruf bewogen und wieder in sein Amt eingesetzt. Weil ein Widerruf bei hochstehenden Personen in der Kirche etwas Seltenes ist, so teilen wir denselben hier mit. Der Widerruf lautet: „Nachdem ich bis anhero in dem hochwichtigen Artikel unsers heiligen christlichen Glaubens von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott mit etlichen streitig gewesen über die Rede von der Zurechnung Christi, unsers einigen Mittlers, Gerechtigkeit und Gehorsam, nun aber von denen ehrwürdigen und sachgelehrten Herren Theologen und Doktoren zu Wittenberg gütig berichtet und gewiesen worden bin, daß in

neueren Theologen, die den tätigen Gehorsam Christi darauf beschränken wollen, daß Christus sich willig seinem „Heilandsberuf" hingab, auch willig litt, was der „Heilandsberuf" inmitten einer sündigen Menschheit mit sich brachte, aber in Abrede stellen, daß Christus das den Menschen gegebene Gesetz an Stelle der Menschen erfüllt habe.[1052] Der „Berufsgehorsam" im Gegensatz zu dem Gehorsam, den Christus dem den Menschen gegebenen Gesetz und an Stelle der Menschen leistet, ist zu einem πρώτον ψενδος der modernen Theologie geworden. Klar und scharf spricht sich die Konkordienformel (S. 612 f.) über die *obedientia Christi activa* als integrierenden Teil der satisfaktorischen Leistung Christi aus, wenn sie sagt: „Weil Christus nicht allein Mensch, sondern Gott und Mensch in einer unzertrennten Person, so ist er ebensowenig unter dem Gesetz gewesen" (das heißt, zur Haltung des Gesetzes verpflichtet gewesen, *legi subiectus*), „weil er ein HErr des Gesetzes, als daß er für seine Person leiden und sterben sollen. Darum uns denn sein Gehorsam nicht allein im Leiden und Sterben^ sondern auch daß er freiwillig an unserer Statt unter das Gesetz getan und dasselbige mit solchem Gehorsam erfüllet, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, daß uns Gott um solches ganzen Gehorsams willen, so er im Tun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet, die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält und ewig selig machet." Hier ist die Beschränkung der *obedientia Christi activa* auf „die spontane Übernahme des Leidens" ausdrücklich abgewiesen.

---

dem Amt des Mittlers seine Unschuld und Gerechtigkeit in göttlicher und menschlicher Natur nicht können noch sollen gesondert werden von dem Gehorsam im Leiden und ganzen Erniedrigung des Sohnes Gottes, unsers HErrn und Erlösers JEsu Christi, weil doch sein Tod und Opfer teuer und wert ist gehalten bei Gott dem Vater um Würdigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit willen der Person, so Gott und Mensch und unschuldig ist: so danke ich Gott, dem ewigen Vater unsers HErrn JEsu Christi, samt seinem eingebornen Sohn und Heiligen Geiste, auch denen ehrwürdigen Herren Doktoren für solchen väterlichen Bericht und verspreche von Herzen vor Gott, daß ich solche Disputation hinfüro fallen lassen und gemeine, gebräuchliche und Gottes Geist gemäße Reden mit andern christlichen Lehrern durch Gottes Gnade und Hilfe brauchen und führen will laut der Abrede, so zwischen ermeldten Herren Doktoren und mir zu Wittenberg geschehen ist. Den 10. August 1570."

1052) Vgl. „Lehre und Wehre" 1896, S. 137; über den modernen „Berufsgehorsam" Nitzsch-Stephan, S. 557 ff.

Die Lehre der Konkordienformel ist die klare Lehre der Schrift. Gal. 4, 4. 5 liegt ein Doppeltes klar zutage: 1. daß hier von dem den Menschen gegebenen göttlichen Gesetz die Rede sei; nicht ist hier unter „Gesetz" der nur Christum angehende „Heilswille" Gottes zu verstehen; 2. daß Christus unter dieses den Menschen gegebene Gesetz getan sei und es zur Erlösung der Menschen erfüllt habe.[1053)] Wenn neuere Theologen bei Beschreibung des Werkes Christi die Erfüllung des Gesetzes Gottes und die Erfüllung des „Heilswillens" Gottes in Gegensatz stellen, so schließt das eine eklatante *petitio principii* in sich. Es gilt doch zunächst, auf Grund der Schrift festzustellen, was der „Heilswille", den Christus ausführen sollte, in sich begreife. Dieser Heilswille .aber lautet nach der Schrift nicht bloß auf Leidensgehorsam, sondern auch auf stellvertretenden Lebensgehorsam, auf positive Gesetzeserfüllung an der Menschen Statt. — Auf Grund der Schrift ist demnach in bezug auf die Lebensgerechtigkeit Christi folgendes festzuhalten: Christi Lebensgerechtigkeit ist für uns nicht bloß Vorbild — was sie freilich auch ist, insofern wir Christo nachwandeln sollen, 1 Petr. 2, 21—; sie ist auch nicht bloß Voraussetzung für den leidenden Gehorsam — was sie freilich auch ist, insofern nur der Tod eines

1053) Philippi hat sicherlich recht, wenn er zu Gal. 4, 4. 5 bemerkt: „Israel war ... den Erfüllung fordernden Satzungen des Nomos unterstellt; dementsprechend ist aüch das Erlösungswerk des Sohnes Gottes als stellvertretende Gesetzeserfüllung zu betrachten." (IV, 2, 300.) Ebenso Stöckhardt: „Das Gesetz, unter dem Israel stand, ist die Summa aller Forderungen Gottes an den Menschen, speziell an Israel, alles, was Gott von den Menschen getan und gelassen haben will. Und eben diesem Gesetz ist auch Christus untergeben, und er hat es übernommen, also alle Gebote Gottes erfüllt. Und eben dieser Gehorsam diente zu unserer Erlösung." (L. u. W. 1896, S. 137.) Auch halten wir mit den meisten alten Theologen Matth. 5, 17 als eine Beweisstelle für die *obedientia Christi activa* fest. Das τον νόμον πληρώοαι, „das Gesetz erfüllen", auf die Erfüllung „mit Lehren" zu beschränken, leidet der Ausdruck nicht. — Auch ist es willkürlich, Röm. 5, 18 das δικαίωμα Christi aus den bloßen Leidensgehorsam Christi zu beschränken. Dem παράπτωμα, der Übertretung, Adams tritt hier das δικαίωμα, die Gerechtigkeitstat Christi, gegenüber, das, wodurch Christus sich — im Unterschiede von Adam — als gerecht dargestellt hat, der Gehorsam Christi (die νπακοή, V. 19) ohne Einschränkung. Klar und scharf Quenstedt: Δικαίωμα *opponitur* παραπτώματι. *Ut ergo* παράπτωμα *est* ανομία*, ita* δικαίωμα *vi oppositionis est* ενvομία .. *actio* εννομος *seu activa Christi obedientia*. Es ist daher zu wenig gesagt, wenn *Philippi* ad h. 1. meint, daß hier nur „die Grundlage" für das Dogma von der *obedientia activa* gegeben sei.

vollkommen Heiligen Sühnkraft hat, 1 Petr. 1, 19 —, sondern sie ist auch ein integrierender Teil der Leistung, die Christus dem gerechten Gott zur Versöhnung der Menschen stellvertretend dargebracht hat. Dies ist Lehre der Schrift an den angeführten Schriftstellen, und dies zu erkennen und festzuhalten ist auch für die Praxis, nämlich für das christliche Glaubensleben, von der größten Wichtigkeit, wie aus der folgenden Ausführung Luthers hervorgeht. Nachdem Luther von Christi stellvertretender Gesetzeserfüllung gesagt hat: „Dem Gesetz tat er genug, er hat das Gesetz erfüllet ganz und gar; denn er hat Gott geliebet von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzen Kräften, von ganzem Gemüte und den Nächsten als sich selbst" usw., fährt er fort: „Darum, wenn das Gesetz kommt und verklagt dich, daß du es nicht hast gehalten, so weise es hin zu Christo und sprich: Dort ist der Mann, der es getan hat; an dem hange ich, der hat's für mich erfüllet und mir seine Erfüllung geschenket; so muß es stillschweigen." (E. A. 13, 61. 63.) Wir haben auch oben bereits darauf hingewiesen, wie Anselm durch sein Glaubensleben über seine theoretische Leugnung der *obedientia Christi activa*hinausgeführt wurde.

Es erübrigt noch, die Einwürfe zu beleuchten, mit denen man den tätigen Gehorsam Christi als Teil seiner stellvertretenden Genugtuung bekämpft hat. Man hat eingewendet:

I. Christus habe seinen tätigen Gehorsam selbst gebraucht, da er als wahrer Mensch zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet gewesen sei. Antwort: Mit dieser Behauptung ist die persönliche Vereinigung (*unio personalis*) von Gott und Mensch in Christo geleugnet. Vermöge der persönlichen Vereinigung gehört ja die menschliche Natur zur Person des Sohnes Gottes. Die Person des Sohnes Gottes ist aber nicht unter dem Gesetz; folglich auch nicht die zu dieser Person gehörende menschliche Natur Christi. Dadurch, daß der Sohn Gottes eine menschliche Natur annahm, kam er nicht unter das Gesetz, Wohl aber hob er diese menschliche Natur durch die Aufnahme derselben in seine göttliche Person unter dem Gesetz heraus. Daß Christus dennoch unter das Gesetz kam (γενόμενος υπό νόμον), geschah infolge eines besonderen Aktes, der, obwohl er zeitlich Mit der Menschwerdung zusammenfällt, dennoch von dieser sachlich in der Schrift geschieden ist. Gott tat seinen Sohn — und dieser gab sich — unter das Gesetz für die Menschen und zur Erlösung derselben, Gal. 4, 4. 5; Ps. 40, 7– 9. So ist ein Gesetzesgehorsam (δικαίωμα, νπακοή, Röm. 5,18. 19) zustande ge-

kommen, den Christus' an die Menschen abgeben kann und will: Auch im Stande der Erniedrigung erklärt sich..Christus ausdrücklich für einen solchen, der für feine Person über dem Gesetz stand, Matth. 12,8.[1054)]

II. Die Schrift schreibe die Erlösung der Menschen der Vergießung des Blutes Christi, also der obsäisutia Passiva, zu. Antwort: Aber nicht ausschließlich! Wenn an Stellen wie 1 Petr. 1,19; Kol. 1,14 usw. die *obedientia passiva* in den Vordergrund gestellt wird, so gibt es auch Schriftstellen, in welchen die Erlösung der obsäisutia astiva zugeschrieben wird,' Röm. 5, 18. 19; Ps. 40, 7—9. Es sind also weder die ersteren noch die letzteren Stellen exklusiv zu verstehen.[1055)]

III. Durch die *obedientia passiva* sei der göttlichen Gerechtigkeit völlig Genüge geschehen. Gott würde zu viel fordern, wenn

---

1054) Quenstedt (II, 407): *Obiicit Piscator: Christus ut verus homo tenebatur obedire Deo Creatori, pro se igitur activam obedientiam legi praestitit. Eodem modo Soqinus L. 3. de Christo Servatore, c. 5., ait: Christum ut verum hominem iure creationis pro seipso debuisse Deo obedientiam vitae totius plenam, quapropter illa nihil nobis promeruisse. Respondeo: 1, Filius hominis est Dominus Sabbathi, Matth. 12, 8, et sic etiam totius legis. 2. Si Christus esset* ψιλός ανϑρωπος, *obstrictus fuisset legi, iam vero in unitate personae est verus Deus, proinde sui ratione non fuit legi obstrictus.* Πρώτον ψευδός *huius argumenti, adeoque erroris huius universi consistit in eo, quod actiones et passiones Christi considerantur, ac si essent tantum naturae humanae actiones et passiopes; atqui persona est, quae agit et patitur. Obedientia Christi non est naturae tantum humanae actio, sed Christi* ·ϑεανϑρώπου, *qui ut nobis natus et datus, Es. 9, 9, ita et pro nobis sub lege factus, Gal. 4, 4..*

1055) Gerhard (*De iustif*., § 55 sqq.): *Quamvis in pluribus Scripturae dictis morti et effusioni sanguinis Christi redemptionis opus tribuatur, id tamen haudquaquam exclusive accipiendum, ac si sancta Christi vita ab opere redemptionis per hoc excludatur; sed ideo illud fieri existimandum, quia nusquam illuxit clarius, quod nos dilexit ac redemit Dominus, quam in ipsius passione, morte ac vulneribus, ut loquuntur pii veteres; et quia mors Christi est velut ultima linea ac complementum, τέλος, finis et perfectio, totius obedientia, sicut apostolus inquit Phil. 2, 8. Quid? Quod plane αδύνατον est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare.—* Quenstedt *(II, 351 sq.): Agendo culpam, quam homo iniuste commiserat, expiavit, et patiendo poenam, quam homo iuste perpessurus erat, Christus sustulit. . . . Quia enim non tantum ab ira Dei, iusti iudicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere, iustitia ei opus erat, quam, nisi impleta lege, consequi non poterat: ideo Christus utrumque in se suscepit et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in iustitiam nobis imputaretur..*

er von Christo sich nicht nur die Strafe für die Übertretung des Gesetzes bezahlen ließe, sondern auch eine Positive Erfüllung des Gesetzes forderte. *Lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam*. Antwort: Dieser Einwurf, welcher unter Absetzung von den betreffenden Schriftaussagen die Sache vernunftgemäß behandeln will, wird nicht einmal der menschlichen Vernunft gerecht. Auch nach menschlichem Recht ist das Erleiden der Strafe für die Übertretung des Gesetzes noch keine Gesetzeserfüllung, keine eoukormitas eum le^e. Ein Dieb, der die gesetzliche Strafe für seinen Diebstahl erlitten hat, ist dadurch noch kein Mensch, der das Gesetz gehalten, das heißt, nicht entwendet hat. Viel weniger ist die Erleidung der Strafe für die Übertretung des göttlichen Gesetzes eine Gesetzeserfüllung vor Gott. Wer wird von den Verdammten in der Hölle, die die Strafe für ihre Übertretung des Gesetzes leiden, sagen, daß sie damit das Gesetz Gottes erfüllen, dessen Summa ist: Gott lieben von ganzem Herzen und den Nächsten als sich selbst? Der Satz: *Lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam* ist am Platz, wenn es einzuschärfen gilt, daß kein Mensch den Gehorsam gegen das Gesetz ungestraft anstehen lassen kann, wenn also keine bereits geschehene Übertretung des Gesetzes in Betracht kommt. Gilt es aber darzulegen, was das Gesetz von dem gefallenen Menschen fordere, so ist zu sagen: *Lex obligat et ad poenam et ad obedientiam*.[1056)]

IV. Durch die Lehre, daß Christus stellvertretend für alle Menschen das Gesetz erfüllt habe, werde die Moral geschädigt, da sich dann niemand mehr ernstlich der Gesetzeserfüllung befleißigen werde.[1057)]

1056) Quenstedt sagt (II, 407 sq.): *Lex obligat vel ad poenam vel ad obedientiam, nimirum creaturas rationales nondum in peccatum prolapsas, v. g. sanctos angelos obligat tantum ad obedientiam, non vero ad poenam. Adamum in statu innocentiae tantum obligavit ad obedientiam, non autem simul ad poenam (nisi sub conditione). Ubi enim nulla est transgressio, ibi poena locum non habet. Sed creaturas rationales in peccatum prolapsas lex obligat ad poenam et ad obedientiam: ad obedientiam, quia sunt creaturae rationales; ad poenam, quia sunt in peccatum prolapsae. Iuri obligationis ad obedientiam per lapsum nihil quidquam decessit, quin potius nova obligatio, videlicet ad poenam propter peccatum sustinendam, eidem accessit. Christus igitur et Adae et nostrum omnium loco sese sistens, legem perfecte implevit et poenas peccatorum nostrorum in se recepit*.

1057) So tadelt Adolf Harnack auch den Apostel Paulus, daß dieser durch seine Lehre von der „objektiven Versöhnung" „ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt" habe. (Wesen des Christentums, S. 115.)

Antwort: Nach dieser Weise zu argumentieren könnte man auch das stellvertretende Strafleiden Christi, die *obedientia passiva*, leugnen unter der Behauptung, die Menschen würden nicht mehr vor der Hölle erschrecken und Buße tun, wenn sie hörten, daß Christus die Strafen der Sünden bereits abgebüßt habe.[1058] Der Einwurf offenbart eine völlige Unbekanntschaft mit dem Christentum, dem „Erlebnis", nach Röm. 6, 1 ff.: Οἵτινες ἀπεϋάνομεν τη αμαρτία, πώς ετι ζήσομεν εν αντη;

Der Vorwurf, den neuere Theologen gegen die alten Theologen erheben, daß letztere die *obedientia activa* und *passiva* mechanisch nebeneinandergestellt, resp. auseinandergerissen hätten, gehört zu den landläufigen falschen Darstellungen der Lehre der alten Theologen.[1059]

Das Opfer Christi und die Sühnopfer des Alten Testaments. ^

Die Schrift erklärt ausdrücklich, daß die Sühnopfer des Alten Testaments Vorbilder des Opfers Christi waren. Hebr. 10, 1 heißt es in bezug auf die jährlichen und täglichen Sühnopfer des Alten Testaments: „Das Gesetz hat den Schatten" (σκιάν == Schattenabriß, Abbild) „von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst" (ούκ αντην την εικόνα των πραγμάτων == nicht die wirkliche Darstellung der Dinge). Was hier unter „Schatten" und „Wesen" zu verstehen sei, darüber lassen die folgenden Verse nicht im Zweifel. Es wird nämlich V.1b—14 erklärt, daß die wirkliche Sühne der Sünden nicht durch die alttestamentlichen Opfer, sondern erst durch die Selbstopferung Christi bewirkt sei. V. 4: „Es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegzunehmen"; ebenso V. 11. Dagegen ist die Wegnahme der Sünden „einmal geschehen durch das Opfer des Leibes Christi", V. 10; ebenso V. 12.14. Die alttestamentlichen Opfer waren daher, nach der Schrift aufgefaßt, nnr Abbilder des Opfers Christi. In ihnen wurde nicht die objektive Sühne der Sünden vollzogen, sondern sie waren ein tatsächlicher Hinweis auf die objektive Sühne, welche durch das Opfer Christi bewirkt ist. Man hat die alttesta-

---

1058) Gerhard (*De iustif*., § 63): *Argumentum petitum ex schola Samosatenianorum, qui itidem verentur, ne per doctrinam de satisfactione Christi frigescat studium bonorum operum*.

1059) Vgl. oben Gerhard (*De iustif., § 55): Quid? Quod, plane* αδύνατον *est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare*. So besonders auch Quenstedt II, 407.

mentlichen Opfer passend eine „Realweissagung" genannt, das heißt: wie in vielen Schriftworten des Alten Testaments die Versöhnung der Menschen durch Christum geweissagt ist, so liegt dieselbe Weissagung in der Handlung vor, durch welche auf Gottes Befehl Tiere als Sühnopfer dargebracht wurden. In dem vorbildlichen, weissagenden Charakter der alttestamentlichen Opfer liegt der wesentliche Unterschied zwischen diesen Opfern und dem Opferkultus der Heiden. Die Heiden schrieben ihren Opfern reale Sühnkraft zu; die Opfer in Israel hatten ihre Bedeutung darin, daß sie eine Weissagung auf Christi Opfer waren. In bezug auf die Kraft der alttestamentlichen Sühnopfer finden sich in der Schrift scheinbar widersprechende Aussagen. Während es Hebr. 10, 4 heißt: „Es ist unmöglich, durch Ochsen– und Bocksblut Sünden wegzunehmen", lesen wir 3 Mos. 17, 11 usw.: „Ich habe es" (nämlich das Blut der Tiere) „euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden; denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben." Der Ausgleich liegt auf der Hand. Das Blut der Opfertiere sühnte nicht, nämlich nicht an sich; es sühnte aber typisch, das heißt, es bildete den Israeliten das Sühnopfer Christi ab und bot ihnen daher, als von Gott geordnetes Gnadenmittel, die durch Christum zu bewirkende Sühne dar. So erlangte der gläubige Israelit durch rechten Gebrauch der alttestamentlichen Sühnopfer Vergebung der Sünden.[1060)]

1060) Kromayer (*Theol. pos.-pol. I, 775):* Φαινομένη *contradictio inter Mosen et apostolum facile tollitur; cum enim Moses Lev. 17, 11 inquit: „Sanguis hircorum expiat peccata", Paulqs [?] Ebr. 10, 4 inquit: „Sanguis hircorum non expiat peccata": non expiat in se, sed typice, quatenus Christi sacrificium* Ιλαστικόν *pro peccatis mundi adumbrat.* — Quenstedt über den *duplex usus* der Opfer des Alten Testaments: *legalis* (Gedächtnis der Sünden) und evangelicus (Vorausdarstellung des Opfers Christi). (*Syst*. II, 943 sq. Baier III, 108.) Die neueren Ansichten über die Opfer des Alten Testaments beruhen wesentlich auf dem Irrtum, daß der Mensch selbst sich „religiös-ethisch" mit Gott versöhnen müsse. (Vgl. Luhartdt, Dogm., S. 243; H. Schmidt und v. Orelli in RE. 2 XVI, 363 ff. 410 ff.) Holtzmann (Neutest. Theol. II, 111 ff.) tritt in der Auffassung des „Opferbegriffs" wesentlich auf die Seite der alten Theologen; anders Nitzsch-Stephan, S. 600 f. Die Ausdeutung der einzelnen Teile des alttestamentlichen Opferzeremoniells führt über die Aufgabe eines dogmatischen Kompendiums hinaus. Doch sei hier daran erinnert, daß die durch Christum geleistete stellvertretende Genugtuung in allen ihren Hauptgedanken durch die Ordnung der alttestamentlichen Sühnopfer klar abgebildet ist. Wir haben, was die Schrift von der stellvertretenden Genugtuung Christi lehrt, oben in drei Hauptpunkte zusammengesaßt: 1. Gott nach

Wem und für wen Christus Genugtuung geleistet habe. ^

Die Frage, wem Christus Genugtuung geleistet habe, ist schon im vorhergehenden genügend beantwortet worden, nämlich Gott, insofern Gott Heiligkeit und Gerechtigkeit zukommt. Die Genugtuung ist der göttlichen Gerechtigkeit geleistet worden, wie oben nachgewiesen wurde. Und da die göttliche Gerechtigkeit nicht dreimal vorhanden ist, sondern die eine göttliche Gerechtigkeit der Zahl nach dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste zukommt, so haben die alten Lehrer nicht unrecht, wenn sie sagen, daß Christus auch sich selbst die Genugtuung geleistet habe. Baier: „Insofern Christus die Genugtuung leistete, wird er als Mittler betrachtet: insofern er selbst auch die Genugtuung forderte, ist er als Gott anzusehtzn, als der Urheber und Rächer des Gesetzes, der seinem Wesen nach absolut gerecht ist wie der Vater und der Heilige Geist." Es ist ein schriftgemäßer Gedanke, daß der die Genugtuung Beschaffende und der die Genugtuung Empfangende ein und derselbe ist, 2 Kor. 5, 19: ϑεος ην έν Χριστφ κόσμον καταλλάσσων εαντφ. Abzuweise[1061]n ist

---

seiner unverletzlichen Gerechtigkeit fordert von den Menschen Erfüllung seines Gesetzes, und die Übertreter desselben haben das Leben verwirkt. 2. Christus, an Stelle der Menschen tretend, tut der göttlichen Gerechtigkeit durch seinen tätigen und leidenden Gehorsam genug. 3. Durch Christi stellvertretendes Tun und Leiden ist Gott nun mit den Menschen versöhnt. Dies alles kommt bei. den alttestamentlichen Sühnopfern, insonderheit in dem Zeremoniell des großen Versöhnungstages, klar zur Darstellung. 1. Die unverletzliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes kommt dadurch zum Ausdrück, daß Gott bei Übertretungen seines Gesetzes von den Übertretern Sühnopfer forderte, die getötet wurden, und deren Blut vor ihn (nämlich an den Altar, am großen Versöhnungstage in das Allerheiligste) gebracht werden mußte. 2. Daß es sich hierbei aber nur um eine Stellvertretung handelte, das heißt, daß eigentlich der sündigende Mensch und nicht das Opfertier sterben sollte, kam dadurch zum Ausdruck, daß der, für den das Opfer dargebracht wurde, seine Hände aus das fehllose Opsertier legen, dabei seine Sünde bekennen und so auf das Opfertier übertragen mußte. 3. Daß Gott das dargebrachte Opfer als Sühnopfer gelten ließ, geht daraus hervor, daß er das Blut des Opfertiers das Blut der Versöhnung nennt, 3 Mos. 17, 11: „Ich habe es [das Blut] euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden. Denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben." Die geschehene Versöhnung wurde auch noch durch äußere Vorgänge abgebildet, z. B. am großen Versöhnungstage dadurch, daß der lebendige Bock, nachdem die Missetat des Volkes über ihm bekannt und auf sein Haupt gelegt war, in die Wüste, geführt und dort losgelassen wurde.

1061) Kompendium III, 120.

die wunderliche, nach Dualismus schmeckende Idee des Origenes u. a., daß Christus das Lösegeld dem Teufel gezahlt habe.[1062] Dagegen führt Quenstedt aus: Der Teufel ist durch Gottes Strafverhängnis nur der Kerkermeister der Menschen, nicht ihr Herr undRichter, dem ein Lösegeld zu zahlen gewesen wäre. *Soli Deo, non diabolo,* λύτρον *persolvendum erat.*[1063]

Auf die Frage, für wen Christus Genugtuung geleistet habe, ist zu antworten: a. Nicht für sich selbst, weil die Schrift durchweg bezeugt, daß Christus für seine Person ohne Sünde war; die αμαρτία, welche Christus trug (Joh. 1, 29) und sühnte (1 Joh. 2, 2; 4,10), war die *actu forensi* auf ihn übertragene Sünde der Menschen (2 Kar. 5, 21; Joh. 1,29 usw.). Daß Christus auch die *obedientia activa* nicht für sich selbst, sondern für die Menschen geleistet habe, wurde soeben dargelegt, b. Nicht für die Engel, weder für die guten zur Komplettierung,ihrer Gerechtigkeit (so einige Reformierte) [1064] noch auch für die bösen (so Origenes und andere

---

1062) Origenes fragt zu Matth. 20, 28: Τίνι δε εδωκε την ψνχήν αντον λντρον αvti πολλών; und antwortet: Ον γάρ δη τφ ΰεφ. Er fragt dann weiter: Μη τι ονν τφ πονηρφ; und antwortet: Οντος γάρ εκράτει ημών, εως δο&η το νπερ ημών αν τφ λντρον, ή τον Ίηοον. ψνχή κτλ. Daß es aber ein großer Irrtum ist, wenn man diese Lehre des Origenes zur eigentlichen Kirchenlehre bis aus Anselm macht, ist „Lehre und Wehre" 1883, S. 308 ff., nachgewiesen. Selbst Origenes redet nicht bloß von einer Loskausung der Menschen durch Einhändigung des Lösegeldes an den Teufel, sondern lehrt daneben auch einv Versöhnung Gottes, die dadurch geschehen sei, daß Christus durch das Opfer seines Leibes Gott den Menschen gnädig stimmte. So zu Röm. 3, 23. (Vgl. Thomasius, Dogmengesch. I, 388.) Der Fehler der Kirchenväter, die mit der wunderlichen origenistischen Idee behaftet sind, liegt darin, daß sie zu einer Schriftwahrheit eine rationalistische Folgerung hinzusügten. Aus der Schriftwahrheit nämlich, daß die Sünder durch Gottes gerechtes Gericht der Gewalt des Teufels anheimgegeben find (1 Kor. 5, 5; Hebr. 2, 14 usw.), schlossen sie, daß der Teufel für seine Person ein Recht aus die Sünder erlangt habe und somit ein Lösegeld fordern konnte.

1063) *Syst*. II, 648 sqq.

1064) Allerdings hat sich nach Kol. 1, 20 und Eph. 1, 10 „die Wirkung des Versöhnungstodes Christi auch auf die Engel erstreckt" (Nitzsch, S. 294), aber durch die Versöhnung der Menschen. Nach der Schrift bilden die Menschen und die in Gottes Gemeinschaft gebliebenen Engel eine heilige Familie. Deshalb heißt es von den an Christum gläubig gewordenen Menschen, daß sie herzugekommen find (προαεληλύ'ϑατε) zu dem himmlischen Jerusalem und zu den Myriaden Engeln (μνριάοιν αγγέλων πανηγνρει, Hebr. 12, 22. 23), und daß sich die Engel im Himmel über jeden Familienzuwachs in der Gestalt eines Buße tuenden Sünders freuen (Luk. 15, 10). Dadurch, daß die Menschen Sünder

Vertreter der Apokatastasts) [1065] sondern c. für die Menschen, und zwar für alle Menschen. Daß die satiskaetio viearia für alle Menschen gelte, ist schon bei der *gratia univsrsalis* allseitig erörtert worden.[1066] Man kann, was die Schrift über die Vollkommenheit. der Genugtuung lehrt, kurz so zusammenfassen: Die von Christo geleistete Genugtuung ist sowohl intensiv als auch extensiv vollkommen. Sie ist intensiv vollkommen, insofern Gott durch Christi Tun mit den Menschen völlig versöhnt ist und daher auf seiten der Menschen kein Tun und keine eigene Güte mehr (Abweisung der modernen Garantietheorie, „vertieften" Sühnetheorie), sondern nur noch der Glaube erfordert wird, um ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden. Sie ist aber auch extensiv vollkommen, insofern die völlige Versöhnung sich gleicherweise auf alle Menschen erstreckt, nicht nur auf die tatsächlich Seligwerdenden (die Erwählten), sondern auch auf die tatsächlich Verlorengehenden.

Bei der Erörterung der Hinlänglichkeit der von Christo geleisteten Genugtuung hat man auch die Frage besprochen, ob ein Tröpflein des Blutes Christi ein hinreichendes Lösegeld für die Sünden der Welt gewesen wäre. Die Papisten haben diese

---

wurden, fielen sie äus der heiligen Familie heraus. Dadurch, daß Christus die Sünder Mit Gott Wieder versöhnte, είρηνοποιήοας διά τον αίματός τον οτανρον αντον, Werden sie der himmlischen Familie restituiert. Meyer und andere, die jede Beschränkung des τά πάντα abweisen und es auf alles „Existierende" beziehen wollen, übersehen, daß im Text selbst eine Beschränkung vorliegt. Das τά πάντα erhält seine Näherbestimmung und damit seine Beschränkung durch das hinzugefügte είτε τά επί τής γης, είτε τά εν τοῖς ονρανοῖς, „sei es das auf Erden, sei es das im Himmel" (sich Befindende). Als Himmelsbewohner werden aber in der Schrift nicht alle Kreaturen beschrieben, sondern den himmlischen Zötus bilden die heiligen Engel, die Gemeinde der Erstgebornen und die Geister der vollendeten Gerechten (Hebr. 12, 22. 23).

1065) Was unter der άποχατάστασις πάντων, Apost. 3, 21, zu verstehen sei, erklärt Christus, wenn er Matth. 17, 11 von Johannis des Täufers Tätigkeit sagt: άποχατάστασις πάντων. Die άποκατάοταοις πάντων geschieht also durch das Zeugnis von Christo unter Israel und in der Heidenwelt und vollzieht sich tatsächlich an den Menschen, die das Zeugnis von Christo annehmen. Dadurch wird alles so hergestellt, wie Gott es in seinem Reiche haben will, und es auch von den Propheten zuvorverkündigt ist. Richtig heißt es bei Nitzsch-Stephan (S. 733), daß Apost. 3, 19—21. überhaupt nicht vom Endschicksal der Gottlosen die Rede sei, sondern „Herstellung" „die Verwirklichung aller alten göttlichen Weissagungen" bezeichne.

1066) S. 21 ff.

Frage bejaht, um mit dem „überschüssigen" Verdienst Christi Handel zu treiben.[1067] Lutheraner haben diese Frage insofern bejaht, als das Blut Christi das Blut des Sohnes Gottes ist und somit auch in jedem kleinsten Teil unendlichen Wert habe. Nicht die Quantität, sondern die Qualität des von Christo vergossenen Blutes, als des Blutes des Sohnes Gottes, gebe diesem den unendlichen Erlösungswert. Deshalb sei aber die reichliche Vergießung des Blutes nicht überflüssig, sondern als dem Willen und Rat Gottes entsprechend zu bezeichnen.[1068] Quenstedt erinnert bei dieser ganzen Verhandlung passend an den Grundsatz: *Solus Deus optime novit, quantum ad plenam perfectamque pro peccatis nostris satisfactionem requiratur, et cur Filium suum unigenitum tot plagas, nec plures, nec pauciores, pati, nec minus sanguinis ac fuit effusum, effundi voluerit. . . . Quantum iustitia Dei acceptare debuerit, non ex nostra phantasia, sed ex Bei verbo depromendum est*. Kurz, Wir halten das ganze Tun und Leiden Christi, wie es in der Schrift beschrieben ist, für das Lösegeld, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit genuggetan ist. Wenn wir'einem Teil des Erlösungswerkes die Erlösung zuschreiben, wie auch die Schrift Lut (Rom. 5, 10), so ist das nicht *exclusive*, sondern inclusive der übrigen Teile zu verstehen.

Zur Ausrichtung des hohepriesterlichen Amtes Christi im Stande der Erniedrigung gehört nach alttestamentlichem Vorbild (2 Mos. 30, 7. 8; 3 Mos. 16, 12. 13 [1069] usw.) auch die Darbringung der Fürbitte für die Menschen. ^ Ies. 53, 12 ist in der Beschreibung des Werkes Christi neben der *satisfactio* auch die *intercessio* genannt: „Er hat vieler Sünde getragen und für die Übeltäter gebeten." Christus interzediert aber a. für alle Menschen, auch für die Gottlosen, wie er auch dieser Sünden getragen hat. Beispiel: Luk. 23, 34 (*intercessio generalis*), b. insbesondere, als Haupt der Kirche, für die Gläubigen. Beispiel: Joh. 17 (*intercessio specialis*). Zweck

---

1067) Quenstedt II, 467—470. Hier ist ein reiches dogmengeschichtliches Material zusammengetragen, das zum Teil von Philippi IV, 2, S. 95—98, wiedergegeben wird.

1068) Luther IX, 995. B. Meisner bei Baier-Walther III, 121 sq. — Joh. Heermanns Lied „Wo soll ich fliehen hin", St. L. Gesangbuch, Nr. 230, V. 9: „Dein Blut, der edle Saft" usw.

1069) Philippi IV, 2, S. 340: „Das Räuchern ist in der Schrift durchgehend? Symbol des Gebetes." Ps. 141, 2; Offenb. 5, 8.

der Fürbitte ist die Zuwendung der Vergebung der Sünden und die Erhaltung in derselben, wie aus den angeführten Beispielen hervorgeht. Der scheinbare Widerspruch zwischen Luk. 23,34 und Joh. 17,9 ist ausgeglichen 1 Tim. 4,10.

Das hohepriesterliche Amt im Stande der Erhöhung. ^

Das Priesteramt Christi hat mit dem Stande der Erniedrigung nicht aufgehört. Die Schrift schreibt Christo auch im Stande der Erhöhung das Priesteramt ausdrücklich zu. Nach Hebr. 7, 24 hat Christus „ein unvergänglich Priestertum" (άπαράβατον εχει την Ιερωούνην) Und daraus wird gefolgert, V. 26: „Daher er auch selig machen kann immerdar (είς τό παντελές)> die durch ihn zu Gott kommen."

Worin besteht aber die hohepriesterliche Tätigkeit Christi im Stande der Erhöhung? Nicht in der Wiederholung des sühnenden Opfers, was die Schrift ausdrücklich ablehnt, Röm. 6, 9.10; Hebr. 9,12. 16; 7, 27 (*intercessio Christi in statu exaltationis non est satisfactoria*), sondern in seinem Eintreten für die Erlösten, um sie des ein für allemal (έφάπαξ) erworbenen Heils teilhaftig zu machen (*intercessio Christi in statu exaltationis est applicatoria*). Dies lehrt die Schrift deutlich Hebr. 7, 24. 26: έντυγχάνειν υπέρ αυτών, *scil*, für die, welche durch ihn zu Gott kommen; 1 Joh. 2,1: παράκλητον εχομεν προς τον πατέρα, Ίησονν Χριστόν; Röm. 8, 34: εντυγχάνει υπέρ ημών. Die Fürbitte hat es also mit der Sammlung und Erhaltung der Kirche zu tun. Baier will [1070] unbestimmt lassen, ob das Eintreten Christi für die Erlösten in Worten und Bitten — natürlich himmlischen Worten und Bitten — zum Ausdruck komme (*intercessio verbalis*), oder ob das Eintreten nur darin bestehe, daß Christus durch sein im Stande der Erniedrigung erworbenes Verdienst Gott immerfort bewege, uns gnädig zu sein (*intercessio realis*). Aber es ist, wie überall, so auch Hier nicht geraten, von dem Wortlaut der Schrift abzugehen. Nach dem Wortlaut der Schrift aber redet Christus selbst, nicht bloß sein Verdienst, Hebr. 7, 25: „Er lebet immerdar und bittet für sie", πάντοτε ζών είς τό έντνγχάνειν νπερ αυτών; Röm. 8, 34 (wörtlich übersetzt): „welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch für uns eintritt";[1071]

1070) *Compendium* III, 126 sq., *nota* d.

1071) Das zweimalige δς καί unterscheidet die Fürbitte nachdrücklich von dem Sitzen zur Rechten Gottes und stellt letztere als einen gesonderten Akt dar.

1 Joh. 2,1: „wir haben einen Fürsprecher (παράκλητον) bei dem Vater, JEsum Christum". Daß diese *intercessio* nicht sei „ein Anflehen auf den Knien" usw., versteht sich von selbst, da es die *intercessio* dessen ist, „welcher ist zur Rechten Gottes", Röm. 8, 34. Aber man geht unter die Schrift herab, wenn man nicht Christum selbst, sondern nur das Verdienst Christi reden läßt. Das Richtige gegen die verschiedenen Formen der Abschwächung der Schriftlehre hat Quenstedt.[1072] Was die Soziniäner und ihre Gesinnungsgenossen betrifft, so leugnen sie ja Christi hohepriesterliches Amt im Stande der Erniedrigung (die Darbringung eines Sühnopfers durch stellvertretende Genugtuung) gänzlich. Sie verlegen Christi hohepriesterliches Amt in den Stand der Erhöhung, verstehen darunter aber nur die Hilfeleistung, die Christus den Menschen im Werke ihrer Selbstseligmachung dadurch angedeihen läßt, daß er sie durch sein Wort und Beispiel von Sünden abhält und zu einem frommen Leben reizt.[1073] Es versteht sich von selbst, daß auch alle modernen Bekämpfer der stellvertretenden Genugtuung die hohepriesterliche Funktion Christi im Stande der Erhöhung in sozinianischer Richtung abtun. Nach der Schrift beruht Christi hohepriesterliche Tätigkeit im Stande der Erhöhung einzig und allein auf der im Stande der Niedrigkeit geleisteten *satisfactio vicaria*. Die Tatsache, daß wir im Falle des Sündigens an dem erhöhten Christus παράκλητον έχομεν προς τον πατέρα (1 Joh. 2,1), findet ihre Begründung darin, daß JEsus Christus δίκαιος ist und zugleich (καί αντός) ἵλασμός εστι περί των αμαρτιών ημών . . . καί περί ολου τον κόσμου. Dieselbe Begründung für Christi wirksames, jede Anklage zuschanden machendes έντνγχάνειν ΰπερ ημών Röm. 8, 34:

1072) *Systema* II, 470 sq. Ebenso Meyer gegen Düsterdieck: „Düsterdieck nimmt ohne exegetische Begründung in Abrede, daß die Interzession voealis ei oralis sei" (zu Röm. 8, 34).

1073) *Catechesis Racoviensis*, Frage 476—479. Frage 479 lautet: *Qui* [auf welche Weise] *expiationem peccatorum nostrorum Iesus in coelis peragit?* und die Antwort: *Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a Patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram Dei interventu suo quodammodo a nobis arcet, quod Scriptura exprimit, dum ait, eum pro nobis interpellare. Deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat: id vero in, sua ipsius persona nobis ostendendo, quid consequatur is, qui a peccato desistit: vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo, ac interdum puniendo, a peccati iugo exsolvit*.

Χρίστος δ ἀποῦανών, μάλλον δε και εγερῦείς, wozu Meyer richtig bemerkt: „bei welchen Prädikaten sein Tod als Versöhnungstod, seine Erweckung als διά την δικαίωσιν ημών geschehen (4, 25) ... zu denken ist". Durch Einfügung der „Umgestaltung der Menschheit" in das Versöhnungswerk Christi (durch die moderne „vertiefte" Sühnetheorie, Garantietheorie) wird der παράκλητος auf einen „Erreger" sittlicher Besserung im Menschen reduziert. Wie Grotius die Versöhnung 1 Joh. 2, 2 deutet: *Sensus est, (Christus) vires praestat, ne peccemus in posterum*. — Die Papisten verfälschen die Lehre vom hohepriesterlichen Amt Christi im Stande der Erhöhung a. durch die sogenannte „unblutige" Wiederholung des Opfers Christi im Meßopfer, wodurch sie das εφάπαξ der Schrift (Hebr. 7, 27; 9, 12; Röm. 6, 10; Hebr. 10, 14) leugnen; b. dadurch, daß sie Maria und die Heiligen mit ihren Verdiensten [1074] für die Menschen eintreten lassen und somit Christo als Fürbitter an die Seite setzen.

Über die Frage, ob Christus auch noch nach dem Jüngsten Tage für die Seinen bitte, haben auch die alten lutherischen Theologen untereinander verhandelt.[1075] Feurborn antwortete auf die Frage mit Nein, Calov mit Ja. Calovs Meinung teilt auch Quenstedt. Aber die Schriftstellen, welche von der Fürbitte Christi handeln, setzen die vor dem Jüngsten Tage geltenden Verhältnisse, nämlich die Sammlung und Erhaltung der Kirche, voraus. Somit fehlt der Schriftbeweis für die Ansicht Calovs und Quenstedts. Wenn man sich auf Hebr. 7, 25 berief, wo es von Christo heißt: „und lebet immerdar und bittet für sie", so bemerkt dagegen Gottftied Hoffmann: „Dies [die Fürbitte] scheint jedoch gerade andieser Stelle durch die unmittelbar vorhergehenden Worte auf das zu Gott Kommen beschränkt zu werden, solange nämlich dieses währt durch Buße und Glaube."[1076] Man wird Hoffmann beistimmen müssen.

Das königliche Amt Christi. ^

Die Schrift offenbart die Tatsache, daß Christo, dem Erlöser der Menschen, auch die Herrschaft über die Menschen und das Universum übergeben ist. Die Schrift ist sehr beflissen, den univer-

---

1074) Bellarmin bei Quenstedt II, 1444: *Sancti ex meritis praecedentibus impetrare possunt et sibi et aliis id, quod orando petunt*.

1075) Feurborn, Calov bei Baier-Walther III, 127.

1076) *Synopsis Theologiae*, p. 540.

salen Charakter der Herrschaft Christi herauszustellen und jeden Gedanken an eine nur teilweise oder territorial beschränkte Herrschaft Christi abzuweisen: πάντα μοι παρεδό'&η υπό τον πατρός μου (Matth. 11, 27); πάσα εξουσία h ονρανω καί επί γης (Matth. 28, 18); πάντα νπέταξεν νκδ τους πόδας αντον (Ps. 8, 7; Eph, 1, 22; 1 Kor. 16, 27); in dem, daß er ihm alles hat untertan, ονδεν άψήκεν αντφ άννπότακτον (Hebr. 2, 8). Das πάντα wird spezialisiert Dan. 7,13.14 (alle Völker, Leute und Zungen), Ps. 8, 8. 9 (was sich auf der Erde, in der Luft und im Meer bewegt), Pf. 110, 2 (die Feinde Christi). Darin, daß Christo das All untertan ist und von ihm regiert wird, besteht das königliche Amt Christi (*officium Christi regium*).

Daß Christo diese Herrschaft nach beiden Naturen zukommt, nach der göttlichen Natur wesentlich, nach der menschlichen Natur Mitgeteilterweise, aber mit Unterscheidung der Stände, ferner, daß Christus auch nach der menschlichen Natur nicht in *absentia*, sondern *praesens* im Universum herrscht — dies alles wurde ausführlich beim *genus maiestaticum* und *apotelesmaticum* sowie bei der Lehre von den Ständen dargelegt.

Es ist schriftgemäß, die Allherrschaft Christi nach der verschiedenen ^ Beschaffenheit der Untertanen und der damit gegebenen verschiedenen Weise des Regierens [1077)] in das Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit einzuteilen. Die ungläubigen Menschen, die sein Evangelium nicht angenommen haben, sowie die abgefallene Engelwelt und die Vernunftlosen Kreaturen, für die das Evangelium nicht da ist, regiert Christus mit seiner Allmacht (*regnum potentiae*); die gläubigen Menschen, welche das Evangelium von der Gnade (τό εϋαγγέλιον τής χάριτος, Apost. 20, 24) angenommen haben, regiert er durch sein geoffenbartes Wort in Gnaden (regnum gratiae); die Menschen, welche in diesem Leben Untertanen in seinem Gnadenreich waren, erfüllt er in jenem Leben mit seiner aufgedeckten Herrlichkeit (*regnum gloriae*). In diesem Sinne sagen die Dogmatiker: *Regium Christi officium triplex est: regnum potentiae, gratiäe et gloriae*. In das Machtreich Christi gehört das ganze Universum, alle Geschöpfe als solche. Die Schriftaussagen hierfür wurden soeben angeführt: ονδεν άννπότακτον. In das Gnadenreich gehören nur die Menschen, welche das Evangelium glau-

---

1077) *Pro diversa ratione* (Beschaffenheit) *eorum, quos rex Christus sibi subiectos respicit et diversimode gubernat*. (Baier III, 128.)

ben und durch den Glauben gerechtfertigt sind. Gnadenreich und Kirche Gottes auf Erden (*ecclesia militans*) sind Synonyma. Röm. 6,1.2 : Αικαιω'θέντες έκ πίστεως ειρήνην Εχομεν προς τον θεόν, . . . την προσαγωγήν έοχήκαμεν τή πίοτει εις την χάριν ταυτήν, εν ή έστήκαμεν; Apost. 5,14: προσετίθεντο (namlich τή έκκλησία) πιστεύοντες τω Κυρίω. In den Ungläubigen, in den νΐοΐς τής άπειθείας, ist der Teufel δ ενεργών, Eph. 2, 2.[1078)] Das Reich der Herrlichkeit ist die ewige Fortsetzung des Gnadenreichs. Nur die Menschen, welche *membra ecclesiae militantis* waren (Röm. 8,17), aber sie auch ganz gewiß, werden *membra ecclesiae triumphantis* sein, Röm. 5,2 : καυχώμεϋ·α in' έλπίδι τής δόξης τον θεον. In das Reich der Herrlichkeit gehören auch die heiligen Engel nach Hebr. 12, 22. 23 usw.[1079)] Es möge hier daran erinnert werden, daß man sich im Unterricht und in der öffentlichen Predigt nicht auf eine bloße Nennung der drei Reiche und eine skizzenhafte Beschreibung derselben zu beschränken, sondern bei der Behandlung dieses Gegenstandes — wie einer unserer Väter zu sagen pflegte — “alle Register zu ziehen" habe. Natürlich müssen es nicht eigene Register sein, sondern die Register der Heiligen Schrift, die hier ja in ihren Schilderungen so ausführlich ist. Insonderheit beschreibe man auch das *regnum potentiae* mit der in der Schrift gegebenen Spezialisierung und das *regnum gloriae* — ebenfalls auf Grund der Heiligen Schrift — also, „daß in den Christen die Lust erweckt wird, in den Himmel hineinzukommen".

Die Einheit der Reiche. ^ Sowohl die Einheit als die Verschiedenheit der Reiche ist auf Grund der Schrift festzuhalten. Diese Reiche sind ein Reich, insofern Christus der einige und alleinige HErr in allen ist und sie vollkommen

---

1078) Es liegt keine sachliche Differenz vor, wenn die einen unter den alten lutherischen Lehrern das Gnadenreich nur über die Gläubigen, andere hingegen in gewisser Beziehung über alle Menschen sich erstrecken lassen. So Quenstedt (II, 384). Quenstedt vermischt damit nicht Naturreich und Gnadenreich nach der Weise derer, die Christi Gnadenreich sich auch aus ehrbare Heiden erstrecken lassen, sondern er will zum Ausdruck bringen, daß Gnade und Gnadenmittel universal sind: *Imo extendit Messias regnum gratiae suae, in totum terrarum orbem habitabilem. Nam sceptrum evangelicae potentiae e Zione emittens, Ps. 110, 3, longe lateque per universum mundum dominio admirabili derivavit*.

1079) Die Herrschaft über die Verdammten bringen die Dogmatiker unter das *regnum potentiae* oder auch unter das *regnum gloriae, quo alias opposita ad eandem facultatem referri solent*. (Baier, 1. c., p. 133.) Die Verdammnis wird als Kehrseite der δόξασις gefaßt.

einheitlich regiert, das heißt, nach seinem Willen und mitffeiner göttlichen Macht und Majestät durchwaltet. Auf diese Einheit weisen sehr nachdrücklich Schriftaussagen wie Eph. 1, 21 23 hin: υπεράνω πάσης άρχής κτλ. — καί πάντα ύπέταξεν υπό τούς πόδας αύτοϋ καί αυτόν (*et eundem*, und ebendenselben) ε'δωκε κεφαλήν υπέρ πάντα τή εκκλησία. Diese Einheit sich gegenwärtig zu halten, ist von großer Praktischer Wichtigkeit. Es ist nämlich eine überaus tröstliche Tatsache, daß Christo Sonne, Mond und Sterne, Luft, Feuer und Wasser, die Teufel und alle Feinde nicht minder unterworfen sind als seine Kirche und die heiligen Engel. Und was das einheitliche Regiment anlangt, so offenbart die Schrift klar und deutlich, daß Christus das Universum im Interesse des Gnadenreichs oder der Kirche regiert.[1080)] Noch anders ausgedrückt: Der Sammlung und Erhaltung der Kirche muß alles im Himmel und auf Erden dienen. Die Reiche dieser Welt sind „ein Gerüst zum Bau der Kirche". Matth. 28,18.19: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin (πορενθέντες ovv) und lehret alle Völker." [1081)] Richtig erinnern die Dogmatiker auch daran, daß man die Reiche nicht also scheiden dürfe, als ob z. B. der Gebrauch der göttlichen Allmacht von dem Reich der Gnade und der Herrlichkeit ausgeschlossen sei. Beiderlei Reiche setzen vielmehr den allmächtigen König, der nach seiner göttlichen Natur wesentlich und nach seiner menschlichen Natur mitgeteilterweise allmächtig ist, voraus. Sehr klar lehrt die Schrift, daß die Sammlung und Erhaltung der Kirche, wie ein Werk der göttlichen Gnade, so auch der göttlichen Allmacht sei. Die göttliche Allmacht tritt in bezug auf die Kirche in Tätigkeit a. zur Hervorbringung und Erhaltung des Glaubens in den einzelnen Gliedern der Kirche. Eph. 1,19: „ Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke"; 1 Petr. 1, 5: Wir werden „aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret zur Seligkeit"; die Macht des ισχυρότερος muß über den ισχυρός kommen, wenn jemand ein Glied in Christi Reich werden soll, Luk. 11, 21. 22; b. zum Schutz der Kirche nach

---

1080) Quenstedt: *Regnum potentiae ad regnum gratiae est ordinatum. (Systema II, 383.)*

1081) Röm. 8, 28: τοΐς άγαπώοι τον θεόν (das sind die Glieder der Kirche) πάντα συνεργεί είς άγαθόν. Daß die Welt nur um der Kirche willen noch existiert, sagt Christus Matth. 24, 14. Dasselbe ist in bezug auf alle äußeren Ordnungen gesagt 1 Kor. 15, 24. 25. (Vgl. Luther z. St., VIII, 1166 ff.)

außen. Matth. 16,18: „Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." (Vgl. Luthers: „Ein' feste Burg.")

Die Verschiedenheit der Reiche. ^ Es ist auch die Verschiedenheit der Reiche auf Grund der Schrift festzuhalten. So scheidet Christus sehr nachdrücklich sein Gnadenreich von den Reichen dieser Welt, wenn er Joh. 18, 36 sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden drob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; nun aber ist mein Reich nicht von dannen" (εντεϋ'&εν == εκ τον κόσμον τούτον). „Die Kirche Christi ist in der Welt, aber nicht von der Welt", das heißt: obwohl die Kirche in den Reichen dieser Welt ihre äußere Herberge hat (Joh. 17, 11.15; 1 Tim.2,2 usw.), so hat sie doch nicht die Beschaffenheit der Reiche dieser Welt [1082] und wird nicht nach der Weise dieser Reiche gebaut und regiert. Die Reiche dieser Welt erhält Christus durch die Ordnung der weltlichen Obrigkeit und alles, was in dieses Gebiet gehört (äußere Rechtschaffenheit, äußere Gewalt, auch die elterliche Gewalt, überhaupt das Verhältnis von Überordnung und Unterordnung auf dem sozialen Gebiet); seine Kirche aber sammelt, erhält und regiert er durch sein Wort und die Sakramente. Allein durch diese Mittel, in welchen der Heilige Geist wirksam ist (Gnadenmittel), wirkt und erhält er in den Menschen den Glauben an das Evangelium. Dazu gibt er seine Gaben in der Kirche, und hat er insonderheit auch das öffentliche Predigtamt eingesetzt. (Diese Materie muß wieder bei der Lehre von der Kirche ausgenommen werden.[1083] Alle, welche andere Kirchbaumittel als Wort und Sakrament anwenden wollen, handeln

---

1082) *Phrasis „ex mundo" notat id, quod est mundanae indolis*. (A. Osiander bei Baier III, 129.)

1083) Über die Frage, ob die Einsetzung (und die Verwaltung) des Predigtamtes zum prophetischen oder königlichen Amt zu rechnen sei, sollte man sich nicht ereifern, wie schon oben bemerkt wurde. Das Predigtamt gehört zu beiden Ämtern, weil Christus durch dasselbe in der Kirche lehrt und eo ipso regiert. Viel wichtiger ist, festzuhalten, daß Christus der einzige Lehrer und Regent in seiner Kirche ist, weil die Prediger lediglich als *causa ministerialis* in Betracht kommen, das Heißt, kein eigenes, sondern nur Christi Wort zu verkündigen haben. 1 Petr. 4, 11: εΐ τις λαλεῖ, ώς λόγια ϑεοῦ. Matth. 28, 20. Weder lehren noch regieren sollen die Prediger die Kirche aus ihrem eigenen Kopfe. Luther ermahnt daher alle Prediger zum fleißigen Studium der Schrift, insonderheit der Pastoralbriefe, „auf daß nicht not sei, aus eigenem Menschendünkel die Christen zu regieren". (E.. A. 63, 148.)

Wider Christi Befehl und find ausnehmende Toren, da sie mit den selbsterwählten Mitteln die Kirche doch nicht bauen, sondern nur zerstören. — Aber nicht nur Weltreich und Gnadenreich sind , nach der Schrift zu scheiden. Auch das Gnadenreich, das in einer Reihe von Schriftstellen mit dem Reich der Herrlichkeit zu einer Einheit verbunden ist (Joh. 5, 24; 3, 36; Kol. 3, 3; Gal. 4, 26; Matth. 4, 17 usw.), wird in einer andern Reihe von Schriftstellen vom Reich der Herrlichkeit scharf geschieden. So z. B. 1 Joh. 3,2: ονπω έφανερώϑη τι έσόμεϑα; Röm. 8, 24. 25: τη γάρ ελπίδι (mit dem Ton auf ελπίδι) έσώΰημεν. Der gewaltige Unterschied zwischen den beiden Reichen besteht a. in der Weise des Erkennens der göttlichen Dinge. Im Gnadenreich wird alles Erkennen durch das Wort und den Glauben vermittelt (*cognitio abstractiva*), während im Reiche der Herrlichkeit das Schauen Platz greift (*cognitio intuitiva*). 1 Kor. 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort (εν αίνίγματι), dann aber von Angesicht zu Angesicht" (πρόαωπον προς πρόοωπον). Vgl. V. 9.10. Und es ist von großer praktischer Wichtigkeit, diesen Unterschied streng festzuhalten. Die Versuche, schon in diesem Leben über das Wort und den Glauben hinauszukommen und im Schauen zu wandeln, sind eine ergiebige Quelle der Irrlehre, so z. B. des Calvinismus einerseits und des Synergismus andererseits sowie der ganzen modernen Konstruktionstheologie. Der gewaltige Unterschied zwischen dem Reich der Gnade und der Herrlichkeit besteht b. in dem verschiedenen äußeren Zustand der Glieder dieser Reiche. Im Gnadenreich ist nur Niedrigkeit, Kreuz und Trübsal zu erwarten; erst im Reich der Herrlichkeit wird die Niedrigkeit in Herrlichkeit verwandelt, Apost. 14, 22: δια πολλών θλίψεων δει ή μας εισελϑειν εις την βασιλείαν τον ϑεον. Wenn irgend etwas, so ist dies klar durch die Schrift bezeugt.[1084] Wer in dieser Beziehung das Reich der Herrlichkeit und der Gnade vermischt, verkehrt die Hoffnung der Christen und gerät auf chiliastische Träume.

Das königliche Amt Christi als Glaubensartikel. ^ Die Existenz des dreifachen Reiches Christi ist ein Glaubensartikel und daher auf Grund der Heiligen Schrift immerfort aufs fleißigste einzuschärfen. Was das Machtreich be-

---

1084) Phil. 3, 20. 21: ημών το πολίτευμα εν ονρανοΐς υπάρχει κτλ Die Ruhe (άνεοις) kommt νμϊν τοΐς ΰλιβομένοις — εν τη ημέρα εκείνη, 2 Thess. 1, 5—10; Matth. 5, 10—12; Röm. 8, 18 ff.

trifft, so sind zwar seine Objekte sichtbar, wenigstens zum Teil, aber wir sehen Christi Herrschaft über dieselben nicht. Hebr. 2, 8: „Jetzt aber sehen wir noch nicht, daß ihm alles untertan sei." Christi Allherrschaft ist dem natürlichen Auge verborgen. Es hat vielmehr oft das Ansehen, „als ob nicht Christus, sondern der Teufel im Regiment sitze".[1085] Aster gerade darum schärst die Schrift so gewaltig und mit Schilderungen, die ins einzelne gehen (Engel und Teufel, die Feinde Christi, die vernunftlose Kreatur usw.), das *regnum potentiae* Christi ein, damit wir es zu unserm Trost glauben. — Was das Gnadenreich betrifft, so sind zwar die Mittel hörbar und sichtbar, durch welche Christus sich dieses Reich sammelt und erhält, nämlich die Gnadenmittel. Aber das Reich selbst ist unsichtbar; es ist inwendig in den Herzen der Menschen, die durch Wirkung des Heiligen Geistes an Christum glauben, Luk. 17, 20. 21: Ονκ ερχεται ή βασιλεία τον ΰεον μετά παρατηρήσεως — ή βασιλεία τον ΰεον εντός νμών εστιν; 1 Petr. 2,5: οίκος πνενματικός. Aber die Schrift bezeugt es, daß auf Erden allezeit eine christliche Kirche sein und bleiben werde trotz der Opposition des Teufels (Matth. 16,18), der Irrlehrer (2 Tim. 2, 17—49) und der Welt (Joh. 16,33), und auf Grund der Schriftzeugnisse glauben wir die Existenz der Kirche. — Was das Reich der Herrlichkeit betrifft, so gilt das Wort: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden", 1 Joh. 3, 2. Das Reich der Herrlichkeit bildet den Gegenstand der Hoffnung (έλπίς) der Christen, dessen sie in Geduld (δι' νπομονης) zu warten haben, Röm. 5,2; 8,24.25. Nach der Schrift gehört es zur rechten Gestalt eines Christenlebens hier auf der Erde, daß der Blick der Christen beständig auf das Reich der Herrlichkeit gerichtet sei. Die an Christum gläubig geworden sind, charakterisiert die Schrift als άπεκδεχόμενοι την άποκάλνψιν τον Κνρίον ημών Ίησον Χρίστον am Ende der Welt, 1 Kor. 1, 7. 8. Daher hat ein Diener der Kirche, wie bereits oben erinnert wurde, das Reich der Herrlichkeit nicht bloß am Schluß der öffentlichen Predigten im Vorbeigehen zu erwähnen, sondern auf Grund der vielen Schriftstellen, die vom ewigen Leben handeln, ausführlich zu behandeln und vor Augen zu stellen, damit der Christen tägliches Leben ein Leben in der Christenhoffnung sei, zum Trost in der Trübsal und zur Erweckung und Erhaltung des himmlischen Sinnes.[1086]

1085) Vgl. Luther zu Ps. 129. (St. L. IV, 2016.)
1086) Hierher gehören Schriftabschnitte wie Röm. 5, 2—11; 8, 17—39.

Irrlehren. ^ An Christi königlichem Amt vergreifen sich I. alle nestorianisierenden Irrlehrer. Diese halbieren Christum als König, indem sie seine menschliche Natur von der allgegenwärtigen Herrschaft im Machtreich und Gnadenreich ausschließen. So die Römischen, die Reformierten und die reformierten Sekten. Dies ist ausführlich dargelegt bei der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften. II. Die modernen Kenotiker. Diese schließen Christum nach der göttlichen Natur dadurch vom königlichen Amt aus, daß sie ihn im Stande der Erniedrigung auch nach der göttlichen Natur ohne Allmacht, Allgeg'enwart und Allwissenheit sein und somit auch während dieser Zeit vom Weltregiment zurücktreten lassen. Der Sohn Gottes soll nach der göttlichen Natur auf die „göttliche Seins- und Wirkungsweise" verzichtet haben, wiewohl der Sohn Gottes deutlich das Gegenteil bezeugt. Dies ist ausführlich dargelegt bei der Lehre von den Ständen Christi. III. Die Subordinationer. Diese lassen Christum nach der göttlichen Natur dem Vater untergeordnet („Gott im zweiten Sinne des Worts") sein. Damit hängt es denn auch zusammen, daß sie dem Sohne Gottes im Reiche der Herrlichkeit die Herrschaft nehmen. Zur Sache ist hier festzuhalten: Die Schrift schreibt Christo einerseits ein ewiges Herrschen zu, Luk. 1, 33; Eph. 1, 21. Andererseits redet sie von einer Überantwortung des Reiches an den Vater am Jüngsten Tage, 1 Kor. 15, 24. Diese Überantwortung des Reiches ist der Sache nach die Verwandlung des zeitlichen Reiches, in dem Christus verborgenerweise durchs Wort und durch äußere Mittel regiert hat, in das ewige Reich, welches von der aufgedeckten, den drei Personen gemeinsamen göttlichen Herrlichkeit durchstrahlt wird. Daher heißt es 1 Kor. 15, 28 nach der Überantwortung des Reiches auch nicht: „auf daß der Vater (ό πατήρ) sei alles in allen",[1087] sondern: „auf daß Gott (ό ϑεός) sei alles in allen"[1088] IV. Alle diejenigen, welche in irgendeiner

---

1087) So deutete einst Kahnis die Worte im Interesse seines Arianismus um. (Dogmatik 1 III, 208.)

1088) Nicht die „Älteren" haben hier „Dogmatik eingelegt", wie Meyer zur Stelle meint, sondern die Neueren, Meyer inklusive, legen hier ihre subordinatianische Dogmatik ein. Die' subordinatianische Deutung der Worte τότε και ό νιος νποταγήοεται τω νποτάξαντι αντω τά· πάντα widerlegt sich selbst, weil die Worte von einem Untertanwerden handeln, das erst nach dem Jüngsten Tage eintritt, während doch der Subordinatianismus auf ein vorher bestehendes Wesensverhältnis lautet. In bezug aus das

Form Menschenherrschaft in der Kirche aufrichten wollen. Die Kirche ist eine strenge Monarchie (Matth. 23, 8: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder"), in

---

Geben und Zurückgeben des Reiches redet die Schrift so: Vor dem Jüngsten Tage hat der Vater πάντα dem Sohn übergeben (Matth. 11, 27), und zwar so vollständig, daß der Vater auch niemand richtet (Joh. 5, 22) und das Weltgericht εν άνδρί, durch einen Mann, vollzieht (Apost. 17, 31). Am Jüngsten Tage übergibt der Sohn wieder την βασιλείαν τφ θεφ και πατρί (1 Kor. 15, 24). Wie aber die vor dem Jüngsten Tage statthabende Übergabe des Reichs an den Sohn das trinitarische Verhältnis völlig intakt läßt in bezug auf das göttliche Sein und Wirken (vgl.: ''Εγώ καί δ πατήρ εν έαμεν, Joh. 10, 30; 6 ό ών είς τον κόλπον τον πατρός, Joh. 1, 18; εγώ εν τφ πατρί καί πατήρ εν εμοί, Joh. 14, 11; α αν εκείνος [der Vaters] ποιη, ταντα καί δ νιος ομοίως ποιεί, Joh. 5, 19), so hat natürlich auch die am Jüngsten Tage stattfindende Rückgabe des Reichs an den Vater rein nichts mit dem trinitarischen Verhältnis zu tun. Alle diejenigen, welche die in der Schrift so klar bezeugte numerische Einheit des göttlichen Wesens und Wirkens im Vater, Sohn und Heiligen Geist leugnen und von einer Änderung des trinitarischen Verhältnisses durch die Menschwerdung des, Sohnes reden können, sind durch ihre unchristliche „Dogmatik" so voreingenommen, daß sie an Stellen wie 1 Kor. 15, 24—28 nicht auslegen, sondern nur einlegen können. Sie haben ihren Standort außerhalb des christlichen, ja auch außerhalb des natürlichen Gottesbegriffs, wie schon früher wiederholt dargelegt wurde. Sie tappen vollständig im Dunkeln. An unserer Stelle übersehen sie, daß der Apostel ausdrücklich die Übergabe des Reiches als ein Abtun aller Herrschaften, Gewalten und Kräfte beschreibt (V. 24) und dementsprechend die neue Ordnung der Dinge positiv dahin bestimmt, daß „Gott (ο θεός) sei alles in allen" (V. 28). Daher werden wir es wohl bei Luthers und Melanchthons Auslegung bleiben lassen müssen: Vor dem Jüngsten Tage herrscht Christus, dem alles übergeben ist, mit göttlicher Gewalt (Matth. 28, 18 usw.), aber unsichtbar, durch Mittel, durch einen Herrschaftsapparat. Nach dem Jüngsten Tage ist dieser Herrschaftsapparat abgetan, und die klare Gottheit durchdringt unmittelbar alles. Melanchthon (bei Meyer): *Deus . . . immediate se ostendens, vivificans et effundens in beatos suam mirandam lucem, sapientiam, iustitiam et laetitiam*. (Luthers ausführliche Erklärung zu 1 Kor. 15, 24 ff. St. L. VIII, 1166 ff.) Meyer selbst sagt auch schließlich das Richtige den Worten nach: „damit Gott das einzige und unmittelbare allbestimmende Prinzip in allen Mitgliedern des bisher von Christo beherrschten Reiches sei". Was die Subordinatianer vom sachlich richtigen Verständnis der Stelle abhält, ist der Umstand, daß sie *a priori* den Sohn Gottes nicht für den einen wahren Gott, sondern für einen untergeordneten, ετερος θεός halten. Was das Untertansein des Sohnes nach dem Jüngsten Tage betrifft, so bezieht es sich nicht auf den Sohn in seinem Trinitätsverhältnis, wonach er mit dem Vater eins, der Vater in ihm und er im Vater, im Schöße des Vaters ist und in numerischer Einheit mit dem Vater wirkt, sondern auf den Sohn, insofern er eine'Einheit mit der Kirche bildet, die allerdings auch nach dem Jüngsten Tage unter

welcher Christus allein durch sein Wort regieren will. Das von Christo gestiftete Predigtamt.hat lediglich die Gewalt des Wortes Gottes, das heißt, es kann nur gebieten, was in Gottes Wort geboten ist. Die Dinge, welche in Gottes Wort nicht geboten sind (die Mitteldinge), ordnen die Christen selbst durch gegenseitiges Übereinkommen. Den entsetzlichsten Eingriff in Christi königliches Amt haben wir im Papsttum (Antichrist κατ' ἐξοχήν, 2 Thess. 2, 4). Aber gegen Christi Alleinherrschaft in der Kirche setzen sich auch a. insgemein alle falschen Lehrer, insofern sie eigenes Wort in der Kirche zur Geltung zu bringen suchen (daher ἀντίχριατοι genannt, 1 Joh. 2,18); b. alle protestantischen Kirchengemeinschaften mit romanisierenden Tendenzen, insofern sie äs inrs oder äs kasto die Gewissen der Christen einem Kirchenregiment über Gottes Wort hinaus unterwerfen wollen. So nicht nur reformierte Sekten, sondern auch alle romanisierenden Lutheraner und die Staatskirchler.[1089] V. Alle diejenigen, welche Weltreich und Gnadenreich, resp. Kirche und Staat, vermischen. Hierher gehören, a. die aus der Kirche ein weltliches Reich machen, indem sie die Kirche anstatt durch Gottes Wort mit allerlei irdischen, den Reichen dieser Welt angehörigen Mitteln (äußere Gewalt, natürliche Moral, Kultur usw.), bauen wollen und so ipso der Kirche ihren eigentümlichen Charakter nehmen; b. die aus dem Staat ein geistliches Reich zu Machen trachten, indem sie den Staat anstatt aus der Vernunft mit Gottes Wort, nach „christlichen Grundsätzen" usw. regieren wollen; c. die alten und neuen Irrlehrer, welche von einer Gnadenwirkung des Heiligen Geistes

---

Gott bleibt. Eine genauere Vorstellung hiervon (nämlich von dem unum corpus mysticum Christi und der Kirche vor und nach dem Jüngsten Tage) ist uns in diesem Leben versagt, weil die nähere Schriftoffenbarung fehlt. Richtig versteht Gerhard (nach Prüfung einer Anzahl Auslegungen) das Untertansein *de subiectione corporis mystici*. Gerhards Begründung zeugt von genauer Beobachtung des Sprachgebrauchs der Schrift: *Scriptura enim duplex corpus Christo tribuit, personale, quod in* Λόγον νπόαταaιν *assumsit, et spirituale sive mysticum, quod spiritus sui vinculo sibi copulavit, cuius corporis membra sunt . omnes vere credentes. De hoc mystico corpore apostolus proprie loquitur, quando Christum Patri suo in die novissimo subiiciendum asserit. (De iud. extremo, § 112.)* Wegen des Zusammenschlusses des Sohnes mit der Kirche in dem einen *corpus mysticum* heißt die Kirche 1 Kor. 12, 13 geradezu Christus selbst (o Χριστός), und von Christo heißt es in derselben Beziehung 1 Kor. 3, 23: Christus ist Gottes, Χριστός δε ϑεοϋ.

1089) Vgl. die ausführliche Darlegung in meinem Vortrag „Kirche und Kirchenregiment", Delegatensynode 1896. Bericht, S. 33 ff.

außerhalb der Gnadenmittel träumen, die Heiden ahne Evangelium selig werden lassen usw. und dadurch Natur und Gnade, Machtreich und Gnadenreich vermischen. So von Neueren auch Hofmann.[1090)]
VI. Die Chiliasten. Das tausendjährige Reich der Chiliasten gehört weder in das Gnadenreich noch in das Ehrenreich, sondern ist ' eine Karikatur von beiden; es gehört in das Reich der Phantasie. Es verkehrt die Hoffnung der Christen, indem es dieselbe anstatt auf die ewige Herrlichkeit im Himmel (1 Kor. 1, 7; Phil. 3,20.21; Joh. 17, 24 usw.) auf eine erträumte Herrlichkeit hier auf Erden richtet. Weiteres bei der Lehre von der Kirche. VII. Alle modernen Bekämpfer der *satisfactio vicaria* sind *eo ipso* Bekämpfer des Reiches Christi, weil die Kirche Christi auf Erden die Gemeinschaft derer ist, die das Evangelium glauben, das ist, die Botschaft von der Erlösung (ἀπολύτρωαις, Loskaufung), die durch Christum geschehen ist. Nach den Bekämpfern der stellvertretenden Genugtuung sammelt und erhält Christus sein Reich nicht durch das Evangelium und durch Erzeugung und Erhaltung des Glaubens vermittelst des Evangeliums und an das Evangelium, sondern durch Anregung einer „religiös-sittlichen Umgestaltung der Menschheit". Die am weitesten links Stehenden definieren Christi Reich rein heidnisch als die Verbindung der Menschen unter reinen Tugendgesetzen, die als Gottes Gebote dargestellt werden, wie zum Beispiel Kant. (Luthardt, Dogmatik, S. 271.) Ebenso Ritschl und Adolf Harnack. Nach Ritschl ist das Reich Gottes „die Gemeinschaft des sittlichen Handelns aus dem Motiv der Liebe". (Rechts, u. Versöhnung III, 274.) Nach Adolf Harnack „gehört nicht der Sohn, sondern allein der Vater in das Evangelium", und ist das Evangelium „die Anweisung für die rechte Lebensführung". (Wesen des Christentums, S. 91. 92.) So alle Unitarier, die bei der Leugnung der Gottheit Christi alle drei Reiche Christi leugnen, wenn sie auch ihr Reich der durch Christum angeregten „rechten Lebensführung" *regnum gratiae* nennen.[1091)]
Kirn kann als ein Durchschnittsreprä-

1090) Schriftbeweis 2, I, 570 f. Vgl. die ganze Antithese bei Baier II, 201 f.

1091) So Nitzsch-Stephan (a. a. O., S. 561): „Endlich als König hat sich Christus erwiesen durch Begründung seines Gemeinwesens und Erteilung von (zu bleibender Geltung bestimmten) Gesetzen für dieses. Aber nur das Innere des Menschen ist das unmittelbare Gebiet seiner Herrschaft. Begonnen hat sie nicht erst nach seiner Erhebung über die Erde, übrigens beschränkt sie sich im wesentlichen aus das *regnum gratiae*. Sollte dem Logos zugleich das rsxnum potsntias (Macht über die Welt nach Art der allgemeinen göttlichen Regierung)

sentant der „positiven" modernen Theologie gelten, wenn er von der Versöhnung mit Beziehung auf die geschichtliche Sammlung der Kirche sagt: „Die Versöhnung ist geschichtlich vollendet, sofern Christi vollbrachtes Werk die Begnadigung der Sünder für immer Mich ermöglicht und verbürgt" (Garantietheorie); „sie ist aber zugleich ein fortgehender Prozeß, sofern' die einmal geschehene Heilsstiftung die Kraft in sich trägt, das Leben der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt umzuprägen. Was sich so in der Geschichte entfaltet, das ist für Gottes Urteil in dem vollbrachten Heilswerk mitgesetzt, und diese seine wirksame Kraft ist mit begründend für seinen Wert vor Gott." (Dogmatik, S. 118.) Das ist sachlich genau die römische *fides caritate sive operibus formata* und in Anwendung auf die christliche Kirche auf Erden die völlige Zerstörung derselben; denn κατηργήθητε άπό Χριατον, οἵτινες έν νόμψ δικαιούσθε' τής χάριτος ἑξεπέσατε (Gal. 5,4). Daß es nach Preisgabe des *regnum gratiae* auch kein *regnum gloriae* gibt, versteht sich von selbst.

Schlußbemerkung. ^

Die ganze Lehre von Christi Werk läßt sich in ihren Hauptpunkten so zusammenfassen: Christus in seinem prophetischen Amt ist der einzige Lehrer der Menschen zur Seligkeit. Alle Lehre, die in der Kirche und von der Kirche verkündigt wird und doch nicht Christi Wort ist, ist Pseudoprophetentum. Christus in seinem hohepriesterlichen Amt ist der einzige Versöhner der Menschen, der durch seine stellvertretende Genugtuung alle Menschen vollkommen mit Gott versöhnt hat. Alle Versöhnung, die die Menschen noch mit eigenem Werk zustande bringen wollen, ist Pseudoversöhnung. Christus in seinem königlichen Amt ist, wie der HErr der ganzen Welt, so insonderheit das. einige Haupt seiner Kirche, die er als Alleinherrscher durch sein Wort regiert. Alle Regierung der Kirche, die nicht mit Christi Wort geschieht, sondern die Gewissen der Christen auch an Menschenwort bindet, ist Pseudoregierung.

---

zugeschrieben sein, so wäre das Ausdruck eines Wissens ohne christlich-religiöse Bedeutung. Der Fleischgewordene hat es jedenfalls nicht beansprucht. Nur vermöge seines Gebotes die Welt in das Gebiet der Erlösung hineinzuziehen, hat er mittelbar auch eine Macht über die Welt ausüben wollen. Auch die Lehre vom *regnum gloriae* ist zu beseitigen. *Potentia* und *gloria* find nur Attribute des *regnum gratiae*."

Die Aneignung des Heils. ^

Zusammenfassende Darstellung. ^

Es kommt wenig darauf an, ob man die Art und Weise, wie der Mensch des von Christo erworbenen Heils teilhastig wird, „Heilsaneignung" (*applicatio salutis a Christo acquisitae*), „Heilsweg" (*via salutis, ratio consequendi salutem*), „aneignende Gnade des Heiligen Geistes" (*gratia Spiritus Sancti applicatrix*), „Heilsordnung" (*ordo salutis*) oder sonstwie nennt. Alle diese Ausdrücke wurden und werden je nach dem Standpunkt derer, die sie gebrauchten, in richtigem oder falschem Sinne verwendet. Es kommt alles daraus an, daß die Sache, um die es sich handelt, aus der Schrift genommen und nicht nach menschlicher Meinung konstruiert wird. Vor allen Dingen gilt es festzuhalten, worin nach der Schrift eigentlich das „Heil", das durch Christi stellvertretende Genugtuung zustande gekommen ist, bestehe. Wie das „Unheil" der Menschen darin besteht, daß sie ihrer Sünden wegen durch Gottes fordernde und strafende Gerechtigkeit „Kinder des Zorns" sind, so besteht das „Heil" oder die Rettung der Menschen darin, daß durch Christi stellvertretende Genugtuung voll und ganz Gnade, das ist, Vergebung der Sünden, für sie vorhanden ist. Und die Aneignung des Heils vollzieht sich nun in der Weise, daß die in Gottes Herzen vorhandene Vergebung der Sünden von seiten Gottes den Menschen durch das Evangelium dargeboten und von seiten des Menschen durch den Glauben in Empfang genommen wird. Die Erkenntnis des Heils, die γνώσις σωτηρίας, auf seiten des Menschen besteht in der Erkenntnis der Vergebung der Sünden.[1092] Mes kommt nun bei der Darstellung der „Heilsaneignung" darauf an, daß der Glaube allein (*sola fides*) als Aneignungsmittel der Vergebung der Sünden festgehalten werde. Weder was dem Glauben im Menschen vorhergeht (die Reue, *contritio*), noch was dem Glauben folgt (*unio mystica*, Heiligung und gute Werke usw.), darf dem Glauben als Aneignungsmittel der Vergebung der Sünden koordiniert oder mit ihm verbunden werden. Geschieht dies, so wird die ganze christliche Heilsordnung verkehrt und in eine Unheilsordnung verwandelt. Mit Recht erinnert die Konkordienformel (S. 618, 38), es müsse „getrieben" werden, „daß das Amt und die Eigenschaft des Glaubens allein bleibe, daß er allein und

---

1092) Luk. 1, 77: δούναι γνώσιν σωτηρίας τώ λαώ αύτοϋ (scii, τοϋ Κυρίου) έν άφέσει αμαρτιών αυτών.

sonst nichts anderes sei das Mittel oder Werkzeug, damit und dadurch Gottes Gnade und Verdienst Christi in der Verheißung des Evangelii empfangen, ergriffen, angenommen, und appliziert und zugeeignet werde, und daß von demselbigen Amt und Eigenschaft solcher Applikation oder Zueignung die Liebe und alle andern Tugenden oder Werk' ausgeschlossen werden". Diese Ausscheidung der „Erneuerung, Heiligung, Tugende oder gute Werk'" von der „Applikation oder Zueignung" der Vergebung der Sünden gehört zu dem *ordo*, der *inter fidem et bona opera, inter iustificationem et renovationem seu sanctificationem conservandus est* (S. 619, 40). Positiv legt die Konkordienformel den oräo so dar: „Erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in.uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird; danach, wenn die Person gerechtfertigt ist (*iam est iustificata*), so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werk folgen" (619, 41).

Dies führt uns schon zur Darstellung der Heils.aneignung in ihren einzelnen Teilen. Wir bieten diese Darstellung zunächst in einem Überblick. Die Erfahrung hat uns gelehrt, daß dieser *modus docendi* vorteilhaft ist. Der Lehre von der Heilsaneignung, sofern sie nicht konstruiert, sondern aus der Schrift genommen wird, ist ein fester, innerer — wir möchten sagen mathematisch-genauer — Zusammenhang eigen.[1083] Dieser Zusammenhang wird aber leicht in den Hintergrund gedrängt, wenn die einzelnen Teile sofort in dem Umfange behandelt werden, der durch das Auftreten des vielgestaltigen Irrtums leider notwendig geworden ist. Dem „Überblick" fügen wir auch eine beschränkte Anzahl kirchlicher Zeugnisse und Termini bei.

Es ist auszugehen von der objektiven Versöhnung oder Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt. Alles, was die Schrift von der Heilsaneignung lehrt, gründet sie auf die rückwärts liegende, geschichtlich abgeschlossene Tatsache, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung die Menschenwelt mit sich selber versöhnt hat. Diese Versöhnung besteht, wie wir sahen, nicht in einer Sinnesänderung auf seiten der Menschen, sondern in einer Sinnes-

---

1093) Auf diesen Zusammenhang hat Karl Hase (*Hutt. redivivus* 6, S. 273) kingewiesen, wenn auch in der Darstellung desselben Ungehöriges mit unterläuft.

änderung auf seiten Gottes m der Weise, daß Gott bei sich, „vor seinem göttlichen Forum", an die Stelle des Zornes über die Sünde der Menschen die Vergebung ihrer Sünden treten ließ, *μή λογιζόμενος αντοΐς τά παραπτώματα αυτών, δι' ενός δικαιώματος έπι πάντας άνφρώπονς εις δικαίωσιν ζωής*.[1095] Die Versöhnung ist auch, wie ebenfalls dargelegt wurde, eine vollständige — extensiv und intensiv vollkommene —, weil wir weder den Begriff κόομος (2 Kor. 5,19) und πάντες Άνθρωποι (Röm. 5,18) noch den Begriff ον λογίζεσ&αι τά παραπτώματα und δικαίωοις (a. a. O.) einzuschränken ein Recht haben. Es ist in diesen Schriftaussagen nicht bloß von einem neuen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen die Rede,[1096] sondern ganz ausdrücklich von einem Tun Gottes in bezug aus die Menschen, nämlich von dem Tun Gottes, wonach er den Menschen ihre Sünden nicht zurechnete, ihnen die Sünden vergab, sie in seinem Herzen rechtfertigte. Das ist der Sinn der objektiven Versöhnung, wie sie 2 Kor. 5,19; Röm. 5,18.19; 5,10; 4,25 gelehrt ist.

Die Tatsache der geschehenen Versöhnung der Welt mit sich selbst behält Gott nicht für sich, sondern gibt er den Menschen kund. Er tut dies zwar nicht unmittelbar, durch eine heimliche Wirkung, Träume, Erscheinungen usw., wohl aber durch sein Wort von der Versöhnung oder durch das Evangelium. Auf den Bericht von der Tatsache der Versöhnung (2 Kor. 6,19) folgt unmittelbar die Angabe des Modus der Kundmachung in den Worten: και Τέμενος Ιν ήμϊν τον λόγον τήξ καταλλαγής und die Kirche hat den Befehl: „Zion, du Predigerin, steige auf einen hohen Berg! Jerusalem, du Predigerin, hebe deine Stimme auf mit Macht!" Κηρύξατε το εναγγέλιον πάση τη κττuet.[1097] Das Evangelium wird daher auch näher charakterisiert als το εύαγγέλιον τής χάριτος τον ΰεον, τό εναγγέλιον τής ειρήνης, und seine Verkündiger heißen οί εναγγελιζόμενοι ειρήνην.[1098] Sodann sollte hier sofort hinzugefügt werden.

1094) Daß die Schrift unser Eingehen auf diese „Anthropopathie" fordert, wurde bereits dargelegt S. 438 s. Vgl. auch die ausführliche Darlegung über die *voluntas antecedens* und *consequens* S. 38 ff.

1095) 2 Kor. 5, 19; Röm. 5, 18.

1096) Diese Abschwächung „des geschichtlichen Werkes Christi" zieht sich durch die ganze Darstellung der modernen „positiven" Theologen hindurch.

1097) Ies. 40, 9; Mark. 16, 15; Matth. 24, 14; Ies. 49, 6 usw.

1098) Apost. 20, 24; Eph. 6, 15; Röm. 10, 15. Χάρις bezeichnet natürlich die gnädige Gesinnung Gottes um Christi willen, *favorem Dei*, die Vergebung

daß auch Taufe und Abendmahl zum Evangelium gehören, nämlich Medien der Darbietung der durch Christi Versöhnungswerk vorhandenen Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung sind. Die Taufe geschieht ja είς αψεοιν αμαρτιών (Apost. 2,38), und auch im Abendmahl gibt Christus seinen Leib und sein Blut als dahingegeben (διδόμενον) und vergossen (εκχι>νόμενον) είς αφεσιν αμαρτιών (Luk. 22,19.20; Matth. 26,26—28). Apologie: *Idem effectus est verbi et ritus* (nämlich der Sakramente).— *Certo enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore Domini, quod vere ignoscat nobis Deus propter Christum.*[1099] Alle andern Wirkungen, die den Sakramenten noch zugeschrieben werden, kommen ihnen zu, weil sie Medien der Sündenvergebung sind, wie später im Gegensatz zu Irrtümern noch darzulegen ist. Auch daran ist hier noch zu erinnern, daß das Evangelium in jeder Form der Bezeugung, als gesprochenes, gelesenes, im Herzen bewegtes usw.,[1100] Medium der Sündenvergebung oder Rechtfertigung ist. Wo immer und wie immer das Wort von der geschehenen Versöhnung an die Menschen herankommt, da kommt Gottes Sündenvergebung oder Rechtfertigung an die Menschen heran. In diesem Sinne nennen wir das Wort des Evangeliums und die Sakramente Gnadenmittel, *media communicationis remissionis peccatorum sive iustificationis ex parte Dei*. Wie die geschehene Versöhnung eine objektive, von der Gesinnung der Menschen unabhängige ist, so haben auch die Gnadenmittel objektive, von der menschlichen Gesinnung und Stimmung unabhängige Geltung.[1101]

Doch so gewiß es ist, daß die Gnadenmittel durchaus objektive, von dem subjektiven Zustand des Menschen unabhängige Geltung haben, das heißt, ohne Unterschied allen Menschen, an die sie herankommen, die Nichtzurechnung der Sünden oder die Rechtfertigung darbieten (*media gratiae sunt media oblativa sive dativa ex parte Dei*), so gewiß ist es auch, daß Gott die dargebotene Ver-

---

der Sünden, die Rechtfertigung, die Absolution. Ebenso bezeichnet die verkündigte ειρήνη den objektiven Frieden, den Gott durch Christum mit der Welt gemacht hat und als vollendete Tatsache der Welt durch das Evangelium kundtut.

1099) S. 202, 5; S. 202, 4. — S. 173, 42: *Sacramenta sunt signa Novi Testamenti, hoc est, signa remissionis peccatorum*.

1100) Joh. 5, 38. 39. 46. 47 usw.

1101) Luther: „Ein König gibt dir ein Schloß; nimmst du es nicht an, so hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, sondern du hast dich betrogen, und ist deine Schuld; der König hat's gewiß gegeben." (St. L. XIX, 946 f.)

gebung der Sünden vom Menschen geglaubt und so durch den Glauben angeeignet haben will. Die Schrift gibt nirgends den Gedanken an die Hand, der in alter und neuer Zeit manchen gefallen hat, daß Menschen aus Grund der allgemeinen Weltversöhnung auch ohne Glauben an das Evangelium Vergebung ihrer Sünden haben und selig werden könnten. Im Gegenteil fügt die Schrift zu den Worten: „Predigt das Evangelium aller Kreatur!" sofort hinzu: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." So ist der Satz schriftgemäß: *Fides ex parte hominis ad salutem consequendam necessaria est.*[1102)]

So kommt denn hinsichtlich der Heilsaneignung alles daraus an, daß im Menschen der Glaube an das Evangelium entstehe. Aus die Frage, woher dieser Glaube komme, antwortet die Schrift: Der Glaube ist weder ganz noch teilweise ein Produkt des Menschen, weil jeder natürliche Mensch dem Evangelium nicht nur völlig verständnislos (ον δύναται γνώναί), sondern auch feindselig gegenübersteht (μωρία αϋτφ έστιν), 1 Kor. 2, 19. Der Glaube ist in jedem Falle ganz göttliche Wirkung: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke (κατά την ενέργειαν του κράτους τής ισχύος αυτού),[1103)] urld zwar göttliche Wirkung durch das Evangelium selbst. Das Evangelium, „das Wort, vom Glauben" (το ρήμα τής πίστεως, Röm. 10,8), ist eim Wort, das sich selbst Glauben oder Anerkennung verschafft: ή πίστις έξ ακοής, Röm. 10,17. Und Christus bezeugt im hohepriesterlichen Gebet, daß alle Glieder der Kirche bis an den Jüngsten Tag durch der Apostel Wort (διά τού λόγου αυτών) an ihn glauben werden (Joh. 17, 20). Über diese wunderbare Eigenschaft des Wortes, daß es sich selbst Anerkennung verschafft, gibt uns die Schrift aber noch näheren Ausschluß. Zwar ist die Predigt von einem gekreuzigten Heiland den Juden σκάνδαλον und den Griechen μωρία

1102) Luther z. St. (St. L. XI, 980): „An diesen Worten ist freilich kein Zweifel noch Mangel: ‚Wer da glaubet, der wird selig' usw., daß schon die Hölle zugeschloffen, der Himmel offen, ewiges Leben und Freude da ist; aber da fehlet's noch am ersten Stück, daß du nicht der Mann bist, der da heißt, <zui vreäit, ein Glaubender, oder je noch schwächlich bist." *A. C. XIII: Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.*

1103) Luther: „Wenn Gott den Glauben schafft im Menschen, so ist es je ein so groß Werk, als wenn er Himmel und Erden wieder schaffete." (Zu 1 Petr. 1,5. St. L. IX, 972.)

(1 Kor. 1, 23) . Aber der Heilige Geist ist in dieser Predigt wirksam. Christus hält seine Zusage, daß der von ihm gesandte Heilige Geist ihn — Christum — verklären werde (εμε δοξάσει). So stellte sich auch, wie wir aus Paulus' Bericht wissen, die Sache praktisch in Korinth. Als der Apostel in Korinth ohne Aufwand von Rhetorik (ου καϑ ρπεροχήν λόγον) und wissenschaftlicher Beweisführung (ονκ έν πενϑοϊς άνϑρωπίνης σοφίας λόγοις) JEsum Christum, den Gekreuzigten Ίησονν Χρίστον και τούτον έσταννρωμένον), predigte, da vollzog sich solche Predigt „in Erweisung des Geistes und der Kraft" (εν αποδείξει πνεύματος καί δνvάμεως) [1104] dem beabsichtigten Resultat, daß der Glaube der Korinther nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft beruhe. Die Sachlage ist demnach diese: Dadurch, daß Gott die Gnade oder die Vergebung der Sünden durch das Evangelium darbietet, wirkt er auch durch dasselbe Evangelium im Herzen der Menschen den Glauben an das Evangelium. Die Gnadenmittel sind nicht bloß *instrumenta oblativa sive dativa*, sondern auch zugleich *instrumenta operativa sive effectiva*. Als *media dativa ex parte Dei gignunt fidem sive medium* ληντικόν *ex parte hominis.*[1105] Die so oft aufgeworfene Frage, wie zu predigen sei, damit Glaube entstehe,

---

1104) Richtig Meyer: „Paulus meint den Heiligen Geist (V. 10 ff.) und die in demselben sich mitteilende" (besser: wirksame) „Gotteskraft (V. 5; 2 Kor. 4, 7; 1 Thess. 1, 5), welche durch seine Vorträge auf die Gemüter, sie von deren Wahrheit überführend, einwirkten — das *testimonium Spiritus Sancti internum*." Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes ist vorhanden durch die Wirkung des Glaubens.

1105) *A. C. V: Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando est visum Deo, in iis, qui audiunt evangelium. . . . Damnant [ecclesiae apud nos] Anabaptistas et alios, qui sentiunt, Spiritum Sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera*. Nebenbei bemerkt: Das vielen anstößige *ubi et quando est visum Deo* gibt das *κατά την ευδοκίαν τον θελήματος* (Eph. 1, 5), νπερ τής ευδοκίας (τον ϑεον), Phil. 2, 13 usw. wieder und besagt, daß der Glaube nicht in des Menschen (auch nicht des Revivalpredigers), sondern allein in Gottes Hand steht. (§. 6. 714, 45 ff.) Dieser Sinn geht auch aus Lern beigefügten vaninant hervor, über die doppelte Funktion der Gnadenmittel, daß sie die Vergebung der Sünden darbieten und dadurch den Glauben wirken, heißt es Apol. (173, 42): *Sacramenta eunt signa novi testamenti, hoc est, signa remissionis peccatorum. Offerunt igitur remissionem peccatorum, sicut clare testantur verba coenae Domini; „Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur. Hic est calix novi testamenti" etc. Ita fides concipitur et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, per usum sacramentorum*.

ist dahin zu beantworten: Es muß — nach Offenbarung der Sünde durch das Gesetz — die objektive Versöhnung oder Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt gepredigt werden. Dann entsteht oft schon Glaube — wie Walther zu erinnern Pflegte —, ehe nur das Wort „Glaube" genannt oder zum Glauben ermahnt wird. Wer nicht die objektive, durch Christi stellvertretende Genugtuung zustandegekommene Versöhnung predigt, kann auch nicht, soweit seine Predigt in Betracht kommt, Glauben in den Herzen der Menschen erzeugen.

Der Vorgang, durch welchen der Glaube im Herzen des Menschen entsteht, wird in der Schrift auch des Menschen Bekehrung zu Gott (*conversio ad Deum*) genannt. Daß die Bekehrung eines Menschen sich durch sein Gläubigwerden an das Evangelium vollzieht, kommt zum Ausdruck Apost. 11, 21: πολνς ἀριϋ̃μός πιστενσας Iπέστρεψεν im τόν Κύριον. Der Ausdruck „sich zu Gott bekehren" oder „zu Gott umkehren" beruht auf einem Bilde. Jeder natürliche Mensch ist durch sein böses Gewissen innerlich auf der Flucht vor Gott.[1106] Durch die hinzutretende Predigt des Gesetzes wird diese Flucht noch gemehrt. Der Mensch hört aber auf zu fliehen und kehrt innerlich um zu Gott, sobald er durch Wirkung des Heiligen Geistes an den λόγος τής καταλλαγής, an das Evangelium von der Vergebung der Sünden, gläubig wird, oder die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im. Angesichte JEsu Christi, das ist, des gnädigen Gottes, in ihm aufleuchtet (2 Kor. 4,6). Wenn die Schrift sagt, daß der Mensch von seinen Sünden zum Halten der Gebote Gottes bekehrt wird (Hesek. 18, 21; 1 Kön. 8, 35), so beschreibt sie die Bekehrung nach den Werken, wodurch die Herzensbekehrung vor Menschen, die nicht ins Herz sehen können, offenbar werden muß. Daß das Wesen der Bekehrung (korma eonveisiouis) in der Anzündung des Glaubens an Christum bestehe, halten auch noch die späteren Dogmatiker fest.[1107] Damit die Lehre von der Heilsaneignung nicht unnötig verwirrt werde, ist festzuhalten, daß Erleuchtung (*illuminatio*), Erweckung oder Lebendigmachung (*vivificatio*) und Wiedergeburt (*regeneratio*) Synonyma von Bekehrung sind, das Heißt, sachlich — nicht begrifflich — mit „Bekehrung" zusammenfallen, weil sie wie die Bekehrung in der Anzündung des

---

1106) Daraus macht treffend Ihmels aufmerksam. (Zentralsragen, S. 130.)

1107) Quenstedt II, 706, Baier III, 177. — Quenstedt II, 699: *Conversio . . . notat conversionem ab infidelitate ad fidem*.

Glaubens an das Evangelium bestehen,[1108] wie später ausführlicher' darzulegen ist. Auch die Berufung (*vocatio*) wird an den meisteir — nicht an allen — Stellen der Schrift als ein Synonymum von Bekehrung, nämlich im Sinne von Gläubigwerden an die Gnade, gebraucht. Ebenso bezeichnet das Wort Buße (*poenitentia*, μετάνοια) in einigen Schriftstellen nicht nur die Erkenntnis der Sünde, sondern zugleich auch den Glauben an die Vergebung der Sünden.[1110] Auch dies ist später ausführlicher darzulegen.

In demselben Augenblick, in dem der Glaube an die Vergebung der Sünden im Herzen eines Menschen entsteht, wird der Mensch durch diesen Glauben der Vergebung der Sünden für seine Person teilhaftig, oder — was dasselbe ist — wird er von Gott gerechtfertigt (subjektive Rechtfertigung).[1111] Der Grund hierfur ist kein anderer als der, daß die Vergebung der Sünden, oder die Rechtfertigung nicht erst noch von Menschen erworben zu werden braucht, sondern durch Christi Leben und Leiden im Herzen Gottes vorhanden ist und von Gott im Evangelium Proklamiert wird, damit sie vom Menschen geglaubt werde. Sie tritt daher für den einzelnen Menschen in Kraft, sobald sie der Mensch glaubt.Weil die Rechtfertigung vorhanden und von Gott im Wort zugesagt ist,, so ist auch auf seiten des Menschen (*ex parte hominis*) der Glaube das einzige Medium der Rechtfertigung, das heißt, dev Glaube mit Ausschluß der Werke des Menschen. Wie der Apostel die Sachlage in den Worten zusammenfaßt: Λογιζόμεϋα ουν ήίοχει δικαιονσ&αι ανΰρωπον χωρίς έργων νόμον, Röm. 3, 28. Man muß erst leugnen oder doch vergessen, daß Gott durch Christum die Welt mit sich selber versöhnt hat und die geschehene Versöhnung oder Nichtzurechnung der Sünden durch das Evangelium zum Geglaubtwerden proklamiert, ehe man auch nur auf den Gedanken kommen kann, daß auf seiten des Menschen noch mehr als der Glaube zur Rechtfertigung nötig sei. Apologie (123, 96): *Iustificatio est res gratis promissa propter Christum, qua re sola fide semper coram Deo accipitur.* Ferner: Vollzieht sich die Recht-

---

1108) Apost. 26, 18; Eph. 5, 8; Kol. 2, 12; 1 Joh. 5, 1.

1109) 1 Kor. 1, 26; Röm. 8, 30 usw. 1110) Luk. 15, 7.

1111) Apol. (100, 76): *Consequi remissionem peccatorum est iustificari, iuxta illud (Ps. 32, 1): Beati, quorum remissae sunt iniquitates*.

1112) Apol., S. 144: „Der Glaube versöhnet und macht uns gerecht vor Gott, wenn und zu welcher Zeit wir die Zusage durch den Glauben ergreifen."

fertigung auf seiten des Menschen durch den Glauben (πίατει) mit Ausschluß der Werke (χωρίς έργων νόμου), also ohne eigene menschliche Gerechtigkeit, so ist damit zugleich dreierlei gesagt, nämlich daß die Rechtfertigung nicht ein Physischer, sondern ein forensischer Akt ist, [1113] daß der Glaube nicht als Tugend oder Werk rechtfertigt,[1114] und daß der Glaube seiner Sache, das heißt, der Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung, gewiß ist.[1115]

Ferner gehört zur allgemeinen Charakterisierung der christlichen Rechtfertigungslehre noch folgendes: 1. In dieser Lehre Prägt sich die Eigenart (*differentia specifica*) aus, wodurch sich die christliche Religion von allen andern Religionen unterscheidet. Andererseits steht fest, daß mit der Leugnung des *sola fide* durch Einstellung der Werke des Gesetzes (also der Liebe,[1116] der „ethisch-religiösen" Umwandlung der Menschheit) in die Erlangung der Versöhnung mit Gott das Christentum überhaupt geleugnet wird, Gal. 6,4: „Ihr habt Christum verloren,[1117] die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen." Luther geht daher mit seinem bekannten Diktum, das manche entsetzt hat, nicht über die

---

1113) *Non est actus physicus vel medicinalis, iustitiam habitualem sive vitae infundens, sed actus iudicialis vel forensis, quo iniustus iustus pronunoiatur*. Apol, (131, 131): *Iustificari significat hic non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronunciari.* Es ist nicht nötig, den *actus forensis* durch Induktion aller Stellen, an denen in der Schrift das Wort „rechtfertigen" vorkommt, zu erweisen, sondern der *actus forensis* ist Röm. 3,28 und an allen Stellen klar gelehrt, wo die έργα νόμον; also alle eigene menschliche Gerechtigkeit, von der Rechtfertigung ausgeschlossen werden, μη εχων εμήν δικαιοσύνην την εκ νόμον Phil. 3, 9.

1114) Weil der Glaube in der Rechtfertigung den Werken entgegengesetzt wird: πίατει χωρίς έργων νόμον F. C.. (612, 13) sagt richtig, daß der Glaube „nicht darum und daher gerecht macht, daß er so ein gut Werk und schöne Tugend, sondern weil er in der Verheißung des heiligen Evangelii den Verdienst Christi ergreift und annimmt".

1115) Dex Glaube, durch den die Rechtfertigung sich vollzieht, ist *certa persuasio de remissione peccatorum*, weil er vom Heiligen Geist im Herzen des Menschen gewirkte Zustimmung zum Evangelium ist, das die Vergebung der Sünden zusagt. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes (*testimonium Spiritus Sancti internum*) ist nicht etwas neben dem Glauben, sondern der Glaube selbst, 1 Joh. 5, 9. 10; Apol. 108, 113 (deutscher Text).

1116) Die Liebe gehört in die Sphäre des Gesetzes; sie ist πλήρωμα νόμον, Röm. 13, 10.

1117) κατηργή&ητε από τον Χρίστον. Meyer: „Die Prägung ist auszulösen: καταργεΐσ&αι και χωρίζεα&αι από τίνος." Der Sinn ist: Ihr, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und Christus find geschiedene Leute.

Schrift hinaus, wenn er sagt: „Alle Leute in der Welt, die diese Rechtfertigung" (die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke) „nicht glauben, sind entweder Juden oder Türken oder Papisten oder Ketzer." [1118] Man bemüht sich daher vergeblich, ein Verständnis für den Unterschied des Christentums von andern Religionen zu vermitteln, solange man nicht das Verständnis der christlichen Lehre von der Rechtfertigung vermittelt hat, wie unsere alten Theologen immerfort einschärfen, [1119] — 2. Völlig richtig wird auch die Rechtfertigung *sola fide* als die Zentrallehre des Christentums bezeichnet, weil nach der Schrift alle andern Lehren zu ihr in dem Verhältnis des antsesäsns oder *consequens* stehen. So tritt die ganze Christologie (die Lehre von Christi Person und Werk) als Voraussetzung für die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke auf, weil die wunderbare Veranstaltung, daß Gott in der Fülle der Zeit seinen Sohn Mensch werden ließ und an Stelle der Menschen unter die Pflicht und den Fluch des Gesetzes tat, den Zweck hatte, die Menschen vom Gesetz als Medium der Rechtfertigung loszukaufen (έξάγοράζειν).[1120] Auch die Lehre von der Sünde hat die Rechtfertigung *sola fide* zum Zweck. Daß Gott in der Schrift allen Menschen die bittere Wahrheit sagt: „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht einer" (Röm. 3,10) und damit der ganzen Welt den Mund stopft (V. 19), hat nicht die gründliche allgemeine Beschämung der Menschen und die allgemeine Mundverschließung zum Endzweck, sondern dient nur als Einleitung und Überleitung zu der δικαιοσύνη θεον διά πίστεως Ίησον Χρίστον εις πάντας και επι πάντας τονς πιστεύοντας (V. 22) . Auch die Gnadenmittel (das Evangelium und die Sakramente) sind durch göttliche Ordnung *primo loco* Mittel der Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, so daß alle diejenigen, welche Werke in die Aneignung der Vergebung der Sünden mischen, die Gnadenmittel nicht zu, ihrer göttlichen Bestimmung kommen lassen.[1121] So charak-

---

1118) *Comm, in Gal*. I, 20 sq. St. L. IX, 24.

1119) Chemnitz: *Hic unicus loeus praecipue discernit ecclesiam a reliquis omnibus gentibus et superstitionibus. (Loci, 1623, De iustif., p. 216.)* Vgl. auch die Aussprache von Max Müller, Note 8.

1120) Gal. 3, 10—14; 4, 5. 6, und dazu 2, 21: Ονκ άθετω την χάριν τον θεον, εί γάρ δια νόμον δικαιοσύνη, αρα Χριστός δωρεάν άπέχθανεν.

1121) Luther weist immer wieder darauf hin (zum Beispiel VIII, 627 ff.), daß ohne den Artikel von der Rechtfertigung auch die andern Artikel nicht zur Geltung kommen. Vergeblich wird geglaubt, daß es einen dreieinigen Gott gibt,

terisieren sich die genannten Lehren als ein *antecedens* der Lehre von der Rechtfertigung. Und alles, was nach der Rechtfertigung an einem Christen und in einem Christen in dieser Welt noch vorgeht öder ihm von Gott gegeben wird, stellt die Schrift als ein *consequens* der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke dar, wie im folgenden bei den einzelnen Stücken darzulegen ist. Es steht so, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben den Höhepunkt eines Menschenlebens hier auf Erden bildet, insofern der Mensch in diesem Leben über die Vergebung der Sünden nicht hinauskommt,[1122)] und die Vergebung der Sünden Quelle und Basis aller Ehren, Güter und Gaben ist und bleibt, die einem Menschen hier auf Erden von Gott zuteil werden. Ohne eine klare Erkenntnis dieser Tatsache ist eine richtige Auffassung der „Heilsordnung" nicht möglich. Durch den göttlichen Schulderlaß ist das Verhältnis eines Menschen zu Gott ein völlig geordnetes geworden, weil der Schulderlaß nicht bloß ein teilweiser, sondern ein vollkommener ist.[1123)] Gott ist nun für den Menschen θεός υπεδ ημών, Röm. 8, 31. Ist aber Gott für ihn, so öffnen sich über ihm die Segensschleusen des Himmels. Der Glaube, welcher die göttliche Rechtfertigung um Christi willen ergriffen hat, ist danach auch (*post remissionem peccatorum acceptam*) das große Absorbierungsmedium aller andern Gaben und Gnadenakte Gottes, Es heißt in bezug auf die Gläubigen 1 Kor. 3, 21: „Alles ist euer", πάντα υμών εοτιν. Die Rechtfertigung aus dem Glauben begründet die wunderbare Hoheit und Herrlichkeit des Christenstandes. Der Verachtung des Christenstandes, die unter dem Papsttum Praxis ist und auch unter dem herabgekommenen Protestantismus sich findet,

---

daß Christus wahrer Gott und Mensch ist, sowie daß er gestorben und auferstanden ist, wenn es nicht auch zu dem Glauben kommt, daß wir allein durch Christi stellvertretendes Werk Vergebung der Sünden haben. Tatsächlich wird auch keiner der genannten Artikel mit vom Heiligen Geist gewirktem Glauben (*fide divina*) geglaubt, weil erst mit dem Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen der Heilige Geist in das Herz einziehe. Was ohne den Glauben an die Rechtfertigung geglaubt wird, wird nur *fide humana, notitia historica*, mit dem Kops und dem Munde, geglaubt.

1122) Gegensatz des Perfektionismus bei den. Römischen (*consilia evangelica, opera supererogationis*) und den Sekten (high life — Pearsall Smith).

1123) Röm. 5, 1 ff. „Nun ist groß' Fried' ohn' Unterlaß." *Iustificatio sive remissio peccatorum semper perfecta est, sanctificatio imperfecta, incrementum admittens*.

liegt jedesmal Beseitigung oder Geringschätzung der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke zugrunde.[1124)]

Aus der Segensfülle oder dem Allbesitz der Gerechtfertigten sind die folgenden Einzelheiten hervorzuheben:

1. Der Gnadenstand (*status gratiae*) oder der Friedensstand (*status pacis*). Der Gnadenstand als Folge der Rechtfertigung umfaßt sowohl die Gewißheit der gegenwärtigen Gnade (Röm. 5,1 ff.: ΔικαιωΌ'έντες ονν εκ πίστεως ειρήνην εχομεν προς τον ϑεόν — την προσαγωγήν εσχήκαμεν τη πίστει εις τήν χάριν ταύτην εν η έστήκαμεν) als auch die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit (καί καυχώμεϋα επ’ ελπίδι τής δόξης τον ϑέον). Diese Gewißheit (*certitudo et gratiae praesentis et salutis aeternae*) wird durch die Trübsale nicht zerstört, sondern gemehrt (και καυχώμεϑα ιν τάις ϑλίψεσιν, V. 3), weil der Glaube an der objektiven Versöhnung festhält, nämlich an der Liebe Gottes, die sich darin erwies, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren (V,8), und wir Gott bereits versöhnt wurden, als wir noch Objekte des göttlichen Zorns waren (εχϑροι δντες, V. 10). Wenn es V. 5 heißt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen (έκκέχυται) in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist", so wollen die Römischen dies auf unsere Liebe zu Gott beziehen; aber nach dem Kontext (V. 8: σννίστησι δε την εαντοϋ αγάπην εις ημάς δ ϑεός) ist die Liebe Gottes zu uns gemeint, die im Glauben ergriffen und erkannt ist und also unser Herz erfüllt.[1125)] Das „*monstrum incertitudinis*" (Luther), das gute Papisten und schlechte Protestanten lehren, ist das natürliche Resultat der Tatsache, daß sie die Erlangung

---

1124) Nach der Würde find die durch den Glauben Gerechten viol θεοΰ, Gal. 3, 26; οικείοι τον ϋ·εον, Eph. 2, 19; βασίλεον ίεράτενμα, βασιλείς και ιερείς, 1 Petr. 2, 9; Offenb. 5, 10; nach der Erkenntnis und Wissenschaft heißt es von ihnen: έπλοντίσϑητε εν παντι λόγω και πάση γνώσει, 1 Kor. 2, 16; ό πνευματικός ανακρίνει μεν πάντα, αυτός δε νπ’’ ονδενός άνακρίνεται, 1 Kor. 2, 15; nach der Heiligkeit find sie κλητοί άγιοι Röm. 1, 7; εϑνος άγιον, 1 Petr. 2, 9; nach dem Privilegium kommt ihnen zu das Herzutreten μετά παρρησίας τω ϑρόνφ της χάριτος, Hebr. 4, 16; sie haben vierundzwanzig Stunden des Tages Audienz bei Gott ohne alle menschlichen Vermittler, und ό εάν αίτώμεν, λαμβάνομεν παρ’ αντον 1 Joh. 3, 22; nach der Kraft ist ihr Glaube der Sieg, ή νικήσασα τόν κόσμον, 1 Joh. 5, 4; in allen Trübsalen νπερνικώμεν διά τον άγαπήσαντος ημάς, Röm. 8, 37. Kurz: πάντα νμών έστιν, 1 Kor. 3, 21. Und damit diese Beschreibung des persönlichen Besitztums der Christen nicht für eine Hyperbel gehalten werde, wird sie im folgenden Verse nach einer Detailangabe wiederholt.

1125) Quenstedt II, 770. Gut auch Holtzmann, Neutest. Theol. II, 148.

der Gnade und Seligkeit auf menschliche Kraft und Würdigkeit gründen, also auf das Gebiet des Gesetzes verlegen. So kanonisiert das Tridentinum das monstrum ineertituäinis, indem es ausdrücklich die Rechtfertigung von der menschlichen Kraft und Würdigkeit abhängig macht.[1126] Das lutherische Bekenntnis hingegen lehrt die Gewißheit der Gnade und Seligkeit mit der Begründung, daß wir nicht durch unsere Kraft und Würdigkeit, sondern „um Christus' willen" einen gnädigen Gott haben.[1127] Mit Recht wird hie Zweifellehre ein *monstrum* genannt, weil sie den Zweck der göttlichen Rechtfertigungsmethode und des ganzen Christentumszunichte macht, Röm. 4, 16: διά τούτο ίκ πίστεως, ινα κατά χάριν εις το είναι βεβαίαν την έπ αγγελίαν παν τι τφ σπέρματι.[1128] Was insonderheit die

---

1126) *Sessio VI, c. 9: Quilibet (pius), dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum*.

1127) F. C„ 528, 9: „Wir glauben, lehren und bekennen, unangesehen, daß den Rechtgläubigen und wahrhaftig Wiedergebornen noch viel Schwachheit und Gebrechen anhangen bis iy die Grube, da sie doch der Ursach' halben weder an ihrer Gerechtigkeit, so ihnen durch den Glauben zugerechnet, noch an ihrer Seligkeit zweifeln, sondern für gewiß halten, daß sie um Christus' willen vermöge der Verheißung und Wort' des Heiligen Evangelii einen gnädigen Gott haben."

1128) Luther zu Gal. 4, 6: 81 *Si in papatu etiam omnia salva essent, tamen istud monstrum incertitudinis Superat omnia monstra. . . . Agamus igitur Deo gratias, quod liberati sumus ab hoc monstro incertitudinis ac iam certo statuere possumus, Spiritum Sanctum clamare et inenarrabilem geihitum edere in cordibus nostris, hocque fundamentum est nostrum: Evangelium iubet intueri nos, non benefacta et perfectionem nostram, sed ipsum Deum promittentem, ipsum Christum mediatorem. . . . Hoc papa nescit, ideo impie nugatur cum suis furiis neminem scire, ne iustos quidem et sapientes, utrum digni sint amore etc. Imo si iusti et sapientes sunt, certo sciunt se diligi a Deo, vel iusti et sapientes non sunt* (Irmischer II, 177 sq. St. L. IX, 508 f.) Luther (Wider Hans Wurst; St. L. XVII, 1340 s.): „Der Papisten Theologia lehret, man müsse zweifeln an der Gnade.... Wo sonst die Papisten in allen Stücken hätten gewonnen, so find sie doch in diesem Hauptstück verloren, da sie lehren, daß man zweifeln müsse an Gottes Gnade, wo wir nicht zuvor würdig genug sind durch unsere eigene Genugtuung oder Verdienst und Fürbitte .der Heiligen. . . . Weil sie aber dies Stück lehren, daß sie auf ihren Werken und Zweifel stehen, wie sie nicht anders können, so ist es gewiß, daß sie des Teufels Kirche sein müssen. Denn es find und können nicht mehr sein denn diese zween: einer, der aus Gottes Gnade sich verläßt, der andere, so auf unser Verdienst und Werk bauet. Der erste ist der alten Kirche und aller Patriarchen, Propheten und Apostel Weg, wie die Schrift zeuget; der andere ist des Papsts und seiner Kirche."

Gewißheit der Seligkeit betrifft, so ist sie von dem Glauben an Christum nicht zu trennen. Wer an den Sohn glaubt, εχει ζωήν αιώνιον, Joh. 3, 36; εις κρίσιν ονκ ερχετςμ, άλλα μεταβέβηκεν εκ του θανάτου εΐς τήν ζωήν, Joh. 5, 24. Luther: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Weil die Christen dies zu ihrem großen Schaden, sonderlich in der Trübsal, leicht vergessen, so polemisiert der Apostel Röm. 6,1—11 mit großem Ernst gegen die Trennung der Seligkeit vom gegenwärtigen Glaubens- und Gnadenstand: Christus ist für uns gestorben, da wir noch Sünder waren, so werden wir ja viel mehr (πολλώ ονν μάλλον) durch ihn errettet werden von' dem Zorn (der Zorn κατ' έξοχήν, der Zorn des Endgerichts, ist gemeint), nachdem wir durch sein Blut nun gerechtfertigt worden sind. Neuere Theologen sehen zwischen der Seligkeitsgewißheit, die dem Glauben zugeschrieben wird, einerseits und den Warnungen vor Verlust der Seligkeit und den Mahnungen zum geistlichen Kampf andererseits (1 Kor. 9, 24 ff.) einen sachlichen Widerspruch, für den „ein Ausgleich bei Paulus nicht zu finden ist".[1129] Der „Ausgleich" liegt in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, beziehungsweise in der Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Menschen in dem Christen. Die an die Christen gerichteten Mahnungen zum Kampf und Warnungen vor Abfall richten sich nicht gegen die Gewißheit, die der Christ nach dem neuen Menschen durch den Glauben an die göttliche Gnadenverheißung hat (1 Kor. 1, 8; Röm. 8, 38. 39), sondern gegen die fleischliche Sicherheit, die dem Christen noch nach dem alten Menschen anhängt. — Mit dem Gnadenstand, der die Gewißheit der Gnade und der Seligkeit in sich schließt, fällt als Folge des Glaubens sachlich ,— wiewohl nicht begrifflich — zusammen der Stand der Gotteskindschaft (*adoptio*, νϊοϑεσία, Gal. 4, 5; Eph. 1, 5) und die Gotteserbschaft, Gal. 3, 26: πάντες viol ϑεον έστε διά τής πίστεως εν Χριστώ "Ιησού und Gal. 4, ει δε νιος, και κληρονόμος ϑεοϋ διά Χρίστου. Die „Gotteskindschaft", von der die alten und neuen Unitarier reden, nämlich die Gotteskindschaft auf Grund der durch Christum angeregten „Sittlichkeit" ohne Glauben an die stellvertretende Genugtuung Christi, ist eine menschliche Einbildung. Die die Kindschaft mit der eigenen Sittlichkeit begründen, gründen sie auf das Gesetz und sind *eo ipso* Knechte des Gesetzes. Gal. 4, 30: „Stoß die Magd hinaus mit

1129) Vgl. Holtzmann, a. a. D., II, 151.

ihrem Sohn; denn der Magd Sohn soll nicht erben mit dem Sohn der Freien." Ohne Bild Gal. 6, 4: „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen." Apologie (121, 75) : *Fides filios Dei facit*.

2. Die Einwohnung des Heiligen Geistes und der ganzen heiligen Dreieinigkeit (*unio mystica*). Diese geheimnisvolle (Eph. 5, 32: τό μυστήριον τούτο μέγα έστίν) Verbindung Gottes mit den Christen ist ebenfalls als eine Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben in der Schrift klar gelehrt. Vom Heiligen Geist heißt es Gal. 3, 2: τό πνεύμα έλάβετε εξ ακοής πίστεως, vom Sohn Gottes Eph. 3, 17: κατοικήσαι τον Χριστόν διά τής πίστεως εν ταϊς καρδίαις υμών, und vom Sohn und vom Vater Joh. 14, 23: „Wir werden zu ihm kommen καί μονήν παρ' αντφ ποιήσομεν. Deshalb heißen die Christen ναός τον άγιον Πνεύματος und ναός θεον, 1 Kor. 6,19; 3,16; 2 Kor. 6,16. Die Schrift hebt auch hervor, daß sich diese geheimnisvolle Einwohnung nicht bloß auf die Seele, sondern auch auf den Leib der Christen bezieht, I Kor. 6,15: τά σώματα υμών μέλη Χριστού — Um später nicht wieder auf die *unio mystica* zurückkommen zu müssen, sei hier noch auf die folgenden Einzelheiten hingewiesen: a. Die *unio mystica* ist von der Gegenwart Gottes in allen Kreaturen zu unterscheiden, weil sie ein Privilegium der Christen im Unterschiede von der Welt ist (Joh. 14, 23.24) und erst mit dem Glauben an Christum eintritt, wie aus den angeführten Schriftaussagen hervorgeht. Alle, die dem Evangelium den Glauben verweigern, sind Wohn– und Wirkungsstätten des Teufels (Eph. 2, 2). b. Die *unio mystica* ist nicht auf eine bloße Wirkung Gottes oder ' eine Einwohnung göttlicher Gaben zu reduzieren; denn die Schriftaussagen lauten auf die Einwohnung Gottes selbst („wir" werden zu ihm kommen usw.).[1130] c. Sie ist nicht pantheistisch zu einer Verwandlung des Wesens der Christen in die Substanz Gottes zu überspannen. Wie bei der innigsten Verbindung von Gott und Mensch, nämlich bei der *unio personalis* in Christo, keine Verwandlung der Naturen stattfindet,[1131]so wird auch durch die nnio invstiea der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufgehoben. *Differt templum Dei secundum substantiam ab ipso Deo inhabi-*

1130) F. C. 624, 65 lehnt also mit Recht ab, „daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen".

1131) Vgl. Konvent zu Schmalkalden gegen Schwenkfeld, S. 72 s.

tants. Von einer *specialis approximatio Dei secundum substantiam ad substantiam credentium*, über die unter lutherischen Theologen verhandelt worden ist,[1132] kann man wohl kaum reden, da Gott nach seinem Wesen Himmel und Erde gleicherweise in unräumlicher, göttlicher Weise erfüllt, Jer. 23,23.24. d. Die Lehre von der *unio mystica* ist weder dogmatisch noch Praktisch unwichtig, wie man neuerdings wieder gemeint hat. Sie wird in der Schrift reichlich sowohl zur Warnung "[1133] als auch zum Trost [1134] verwendet. — Nochmals sei nachdrücklich betont, daß die *unio mystica* immer nur als Folge der Rechtfertigung zu lehren ist. Wer sie zur Basis der Rechtfertigung macht, mischt die Heiligung in die Rechtfertigung. Dies tun konsequenterweise alle Neueren, welche leugnen, daß die Versöhnung der Welt durch Christi stellvertretende Genugtuung zustande gekommen sei, und daher auch die Rechtfertigung sich nicht durch den Glauben an Christi stellvertretendes Werk, sondern durch die Einpflanzung in Christi Person, durch die „ethischreligiöse Umwandlung" des Menschen usw. sich vollziehen lassen.

3. Das neue Leben und seine Betätigung in Heiligung und guten Werken. Das neue geistliche Leben als Folge und Wirkung des Glaubens an die durch Christum ein für allemal und vollständig bewirkte Versöhnung lehrt Paulus Eph. 2, 20 an seinem eigenen Beispiel: „Was ich jetzt lebe im Fleisch" (nachdem ich an Christum gläubig geworden bin), „das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben." Hier kommt das Kausalverhältnis Zwischen dem Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen und dem neuen Leben scharf zum Ausdruck. Neuere Theologen kritischer Richtung, wie Kaftan, Pfleiderer, Holtzmann, sehen auch an diesem Punkt eine Verwirrung bei dem Apostel Paulus.[1135] Sie können sich nicht darin zurechtfinden, daß Paulus einerseits die Rechtfertigung einen reinen *actus forensis* sein läßt, durch den eine bloß zugerechnete Gerechtigkeit (*iustitia imputata*) zu-

---

1132) Vgl. Baier II, 245 sqq. Quenstedt II, 900 sqq.

1133) 1 Kor. 3, 17: „So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben"; 6, 15: „Sollte ich die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen?" 2 Kor. 6, 16. 17.

1134) Rom. 8, 10 f.: Einwohnung Christi und des Heiligen Geistes Gewähr der Auferstehung; Eph. 4, 30: εν φ (nämlich durch den einwohnenden Heiligen Geist Gottes) έαψραγίοϋ·ητε είς ημέραν άπολντρώσεως.

1135) Holtzmann, Neut. Theol. II, 149 ff.

stande kommt, andererseits doch dieselbe Rechtfertigung eine „ethischreelle" Lebensgerechtigkeit (*iustitia vitae ober habitualis*) zur Folge haben soll. Sie vermuten, daß dem Apostel zwei Gedankenströme, die nicht zueinander Passen, der römische und der hellenische, ineinander und durcheinander geraten seien. Pfleiderer redet von „zwei Strömen", „welche sich im Paulinismus in einem Bette vereinigen, ohne jedoch wirklich innerlich zusammenzugehen".[1136]) Auch Holtzmann meint: „Zu erweisen ist auf keinen Fall ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit, als ob die eine mit Bezug auf die andere gedacht wäre." Hier Passiert Holtzmann dieselbe Wegdeutung eines geschichtlichen Tatbestandes, die er mit Recht an den modernen „positiven" Theologen rügt, wenn diese die satiskastio visaria dem Apostel Paulus absprechen wollen. Daß Paulus die reine forensische iustitia ckäsi als Ursache oder Quelle des Christenlebens in allen seinen Betätigungen gedacht hat, sagt er so klar wie möglich in den eben angeführten Worten: „Was ich jetzt lebe im Fleisch" (Paulus' neues Leben nach seiner Bekehrung), „das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben." Richtig bemerkt Meyer, daß mit dem „im Glauben" (εν ηίστει) der Glaube als Quelle des christlichen Lebens gelehrt werde, und nicht etwa die römische *fides formata* angedeutet sei. Nicht Paulus' christliches Leben „formiert" seinen Glauben, sondern sein Glaube, der Christi Versöhnerliebe, speziell Christi Hingabe in den Versöhnungstod, zum Objekt hat, „formiert" sein christliches Leben.[1137]) — Über den Kausalnexus

---

1136) Bei Holtzmann, II, 150.

1137) Luther (St. L. IX, 232): „Vor seiner Bekehrung redete Paulus mit derselben Stimme und Zunge, aber die Stimme und Zunge war damals gotteslästerlich, darum konnte sie nichts anderes als Lästerungen und Greuel wider Christum und seine Kirche reden. Nachher, da er bekehrt war, hatte er dasselbe Fleisch, dieselbe Zunge und Stimme, die er zuvor hatte, und darin war gar keine Veränderung vorgegangen; aber Stimme und Zunge redeten danach nicht mehr Gotteslästerungen, sondern geistliche Worte, nämlich Danksagung und Lob gegen Gott, welche aus dem Glauben und dem Heiligen Geiste herkamen. So lebe ich also im Fleische, aber nicht aus und nach dem Fleische, sondern im Glauben des Sohnes Gottes. Hieraus kann man verstehen, woher dieses fremde und geistliche Leben komme, welches der natürliche Mensch nicht vernimmt. Dieses Leben ist im Herzen durch den Glauben, wo, nachdem das Fleisch getötet ist, Christus mit seinem Heiligen Geiste regiert, der nun sieht, hört, redet, wirkt, leidet und kurzum alles in ihm tut, wiewohl sich das Fleisch dawider sträubt." Es gilt auch nicht der Einwurf, daß die Schrift den Heiligen Geist als *causa efficiens* oder *impellens* des neuen Lebens und seiner einzelnen Betätigungen nennt

zwischen Rechtfertigung und dem neuen Leben ist auf Grund der Schrift folgendes festzuhalten: Die Sünde tötet nicht als Stoff — sie ist überhaupt kein Stoff —, sondern als Schuld vor Gott oder als Ursache des göttlichen Todesurteils, das über die Übertreter des göttlichen Gesetzes ergeht, I Mos. 2,17. „Der Übel größtes ist die Schuld." Die Ursache speziell des geistlichen Todes oder des Todes der Seele ist das Verdammungsurteil des göttlichen Gesetzes, das alle Menschen ihrer Sünden wegen in ihrem Gewissen empfinden, und das durch die Verkündigung des Gesetzes nicht gehoben, sondern nur noch verschärft wird. Deshalb heißt es vom Gesetz 2 Kor. 3, 6: τό γράμμα άποκτείνει, und bezeugt Paulus Von sich Röm. 7, 10: εγώ άπέ&ανον και εύρέΰη μοι ή εντολή ή εις ζωήν, αντη ςίς θάνατον. Sobald nun Gott den Glauben an sein Rechtfertigungsurteil, das er durch Christi Versöhnungswerk beschafft hat und im Evangelium proklamiert, im Menschenherzen wirkt und damit an die Stelle seines göttlichen Verdammungsurteils sein göttliches Rechtfertigungsurteil ins Herz schreibt, wird der Mensch vor Gott wieder lebendig. Deshalb heißt es 2 Kor. 3, 6 vom Evangelium: το πνεύμα ζωοποιεί und Kol. 2, 12 von allen Christen: σνηγέρϋητε διά τής πίοτεως τής ενεργείας τον θεοϋ. Und wie auf diese Weise das geistliche Leben durch den Glauben an die göttliche Rechtfertigung entsteht, so wird es auch bei denen, die bereits Christen geworden sind, erhalten. Da die Christen noch täglich viel sündigen, und diese Sünden sich auch bei ihnen automatisch als Schuld im Gewissen registrieren, so hat das geistliche Leben auch der Christen nur in der Weise Bestand, daß die Schuldfchrift im Gewissen täglich und fortlaufend durch den Glauben an die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, ausgetilgt wird. Sehr klar legt die Apologie das Verhältnis zwischen dem forensischen Akt der Rechtfertigung und dem Entstehen und Bestehen des geistlichen Lebens dar: „Hier [Kol. 2, 14] sind zwei Teile, die Schuldschrift und die Austilgung der Schuldschrift. Die Schuldschrift ist das Gewissen, das uns anklagt und verurteilt. Auch ist das Gesetz ein Wort, das die Sünden anklagt und verurteilt. ... So ist die Schuldschrift das uns verurteilende Gewissen selbst. Die Schuldschrift austilgen

---

(Röm. 8, 9. 13. 14). Die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschenherzen ist selbst erst eine Folge des Glaubens, der die Vergebung der Sünden ergreift (Gal. 3, 2).

ist dies Urteil aufheben. ... Es ist aber der Glaube jenes neue Urteil (*sententia*), welches das frühere Urteil aufhebt und Frieden und Leben dem Herzen gibt. . . . Dies find die zwei vornehmsten Werke Gottes in den Menschen: erschrecken und die Erschreckten rechtfertigen und lebendig machen. In diese zwei Werke teilt sich die ganze Schrift. . . . Weil das Gewissen nur durch den Glauben gestillt werden kann, deshalb macht auch allein der Glaube lebendig."[1138] — Was so von der Entstehung und Erhaltung des geistlichen Lebens im allgemeinen gilt, gilt nun auch von allen einzelnen Betätigungen desselben im Tun des Guten und. Meiden des Bösen. Alle diese Betätigungen bezeichnet die Schrift als *consequens* des Glaubens an die Vergebung der Sünden um Christi willen, zum Beispiel: Gott und den Nächsten lieben (I Joh. 4,19: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebet"; V. 11: „Hat uns Gott also geliebet, so sollen wir uns auch untereinander lieben"), in der Liebe wandeln (Eph. 6,2: „Wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns"), dem Nächsten vergeben (Eph. 4, 32: „Vergebet einer dem andern, gleichwie Gott euch vergeben hat in Christo"), Gott loben und ihm danken (Kol. 1, 12—14: „Danksaget dem Vater . . ., welcher uns versetzt hat in das Reich seines lieben Sohnes, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden"), in der Trübsal ausharren und überwinden (Röm. 6, 3—11; 8, 37: „In dem allem überwinden wir weit um des willen, der uns geliebet hat"), das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden kreuzigen (Gal. 5, 24: οι τον Χριστού, die Christo angehören, nämlich durch den Glauben, την σάρκα εσταυρωσαν). Wer mit dem Tridentinum die „Sittlichkeit" oder die Heiligung und die guten Werke dadurch sicherstellen will, daß er sie in die Rechtfertigung mischt, anstatt sie lediglich Folge der Rechtfertigung sein zu lassen, gibt damit einen schlagenden Beweis, daß seine Gedanken sich außerhalb der christlichen Sphäre bewegen. Er macht damit sowohl die Rechtfertigung als auch die Heiligung und die guten Werke unmöglich. Die Rechtfertigung macht er unmöglich, denn: εξ έργων νόμον ον δικαιοίϑήσεται πάσα σάρξ ενώπιον ·ϑεού (Röm. 3, 20). Die Heiligung und die guten Werke macht er unmöglich, weil durch Abweisung der Rechtfertigung *sola fide* der Mensch unter dem Gesetz bleibt, und durch das Gesetz die Sünden-

---

1138) Müller, 174, 48; 175, 53; 174, 47.

Herrschaft nicht gebrochen, sondern nur gemehrt wird.[1139] Röm. 7, 5. 6: „Da wir im Fleisch waren" (das ist, da wir unter dem Gesetz waren, V. 6), „da waren hie sündlichen Lüste, welche durch das Gesetz sich erregten, kräftig in unfern Gliedern, dem Tode Frucht zu bringen. Nun aber sind wir von dem Gesetz los und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt, also daß wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens." Wegen des gänzlichen Mißerfolgs des Gesetzes als sausa der Heiligung und der guten Werke hat Gott an die Stelle des alten Gesetzesbundes den neuen Bund der Vergebung der Sünden, das heißt, der Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, gesetzt, wie Jer. 31—34 so nachdrücklich bezeugt ist. *Lex praescribit, evangelium inscribit*. Das Gesetz ist ohnmächtig, sich ' selbst auszuführen, ασθενεί διά τής σαρκός, Röm. 8, 3. Das Evangelium hingegen führt nicht nur sich selbst aus (indem es sich selbst Glauben verschafft, Röm. 10,17), sondern auch das Gesetz. Deshalb die Frage des Apostels: Röm. 3, 31: νόμον ovv καταργονμεν διά τής πίστεως; und die Antwort: μή γένοιτο, άλλά νόμον Ιστώμεν. Bei dieser Sachlage spricht Paulus den Galatern, die das Gesetz in die Rechtfertigung mengen wollten, geistlichen Verstand ab, Gal. 3, 2.3: „O ihr unverständigen (ανόητοι) Galater, wer hat euch bezaubert, daß ihr der Wahrheit nicht gehorchet? Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?" Dasselbe Urteil gilt von sämtlichen neueren Theologen, die das Versöhnungswerk Christi und dessen Aneignung durch den Glauben nicht „juridisch", sondern „religiös-ethisch" fassen wollen. Sie machen, soweit ihre Lehre in Betracht kommt, sowohl die Rechtfertigung als auch die Heiligung und gute Werke unmöglich. Apol. 148, 247: *Nec legem prius facimus aut facere possumus, quam reconciliati Deo, iustificati et renati sumus; 110, 8: Non diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ita demum fit obiectum amabile*.

4. Die Gliedschaft in der christlichen Kirche und die damit verbundenen Privilegien. Kein Verhältnis unter Menschen oder zu Menschen (Nationalität, natürliche Abstammung, äußere Gemeinschaft mit Gliedern der Kirche usw.) macht zu einem Gliede der christlichen Kirche (Gal. 3, 28: ονκ ενι Ιουδαίος

1139) Sehr gut sagt Holtzmann (II, 158), daß nach Paulus das Gesetz „schlummernde Kräfte der Sünde mobil macht und in Aktivität setzt".

οὐδε Ἑλλήν κτλ, Joh. 8, 30—45: abrahamitische Abstammung), sondern der Eintritt in die christliche Kirche geschieht in jedem Fall durch den Glauben an den Christus, „an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden", Eph. 1, 7. Daher heißt es Apost. 4,4: „Viele unter denen, die dem Wort zuhörten, wurden gläubig (ἐπίστευσαν), und ward die Zahl der Männer" (der Kirche zu Jerusalem) „bei fünftausend." Apost. 5,14: „Es wurden hinzugetan" (nämlich zur Gemeinde) πιστευοντες τῳ Κυρίω. Auch betont die Schrift hier das *sola fide*. Wer noch durch Werke sich Gott versöhnen will, ist *extra ecclesiam*. Wie durch die Geltendmachung von Werken zur Rechtfertigung die Verbindung mit Christo aufgehoben ist (κατηργήϑητε ἀπό τον Χρίστον οἴτινες εν νόμῳ δικαιουσϋ'ε, Gal. 5, 4), so auch die Verbindung mit der christlichen Kirche, Gal. 4,30: „Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohne!" Man wird immer nur auf „juridischem" Wege, das heißt, durch den Glauben an die objektive Versöhnung, ein Glied der christlichen Kirche, nie auf dem „religiös-sittlichen" Wege der neueren Theologen. Auch die Privilegien der Glieder der Kirche, daß sie als Glieder der Kirche alles haben (πάντα νμών εστιν, 1 Kor. 3,21), daß sie speziell die Gnadenmittel, Wort und Sakrament, und damit die Schlüssel des Himmelreichs ohne Vermittlung von Menschen („*principaliter et immediate*") besitzen und keinem Menschen, sondern nur Christo unterstellt sind (Matth. 23,8), auch das öffentliche Predigtamt zu bestellen und zu beaufsichtigen haben: das alles führt die Schrift auf den Glauben an Christum und damit auf die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke zurück, Matth., 16,16—19; 18,18. Dies ist dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber bei der Lehre von der Kirche und dem Predigtamt näher darzulegen.

5. Die Gliedschaft im Reich der Herrlichkeit. Alle Menschen, welche durch den Glauben an das Evangelium in die christliche Kirche auf Erden eingingen und aus Gottes Macht durch den Glauben in dieser Gliedschaft bewahrt wurden (1 Petr. 1, 5), werden am Jüngsten Tage in das Reich der ewigen Herrlichkeit versetzt. Sowohl die Einheit als die Verschiedenheit der beiden Reiche wurde schon beim königlichen Amt Christi dargelegt. In beiden Reichen sind es dieselben menschlichen Personen. Aber die Art und Weise ihrer Gemeinschaft mit Gott ist eine ganz verschiedene. Hier auf Erden ist die Gemeinschaft lediglich durch das

Evangelium und den Glauben vermittelt. Dies ist selbst bei der *unio mystica* der Fall, wie wir sahen. Im Reich der Herrlichkeit hört das Wort als Darbietungsmittel von seiten Gottes auf und demgemäß auch der Glaube als Wahrnehmungs- und Empfangsmittel auf seiten des Menschen. An die Stelle von Wort und Glauben tritt das πρόσωπαν προς πρόσωπον, 1 Kor. 13,12. Gott stellt sich in aufgedeckter Herrlichkeit dar, und die Seligkeit der Seligen besteht demgemäß im Schauen Gottes.[1140)] Die Kehrseite der ewigen Seligkeit, die ewige Verdammnis, besteht in dem ewigen Verworfensein von Gottes Angesicht, welches Verworfensein in der Verwerfung des Evangeliums seinen Grund hat.[1141)] Zwischen der *militans* und *triumphans* liegt für die Gläubigen, die den Jüngsten Tag nicht erleben, noch der Tod. Um sie in bezug auf die Tatsache des Todes zu beruhigen, sagt ihnen der Heiland, daß sie beim Sterben nicht umkommen. Me an ihn Glaubenden verlieren nicht, sondern gewinnen durch den Tod das Lebens) Was den Zustand der Seelen der Gläubigen zwischen Tod und Auferstehung betrifft, so gibt uns die Schrift darüber wenig Aufschluß. Der Blick der Gläubigen wird in der Schrift vornehmlich auf das ewige Leben, wie es mit dem Jüngsten Tage in Erscheinung tritt, gerichtet.[1143)] Doch offenbart uns die Schrift klar so viel, daß die Seelen der Gläubigen zwischen Tod und Auferstehung nicht im Fegfeuer, sondern im Paradiese [1144)] und bei Christo [1145)] sind. Weiteres über Tod, Auferweckung, Verwandlung sowie über die Gläubigen als Objekte und Subjekte des Endgerichts ist bei der Einzeldarstellung der „letzten Dinge" zu sagen.

1140) 1 Joh. 3, 2: οΐδαμεν δτι εάν φανερύοίλή δμοιοι αντφ εσόμεΰα, δτι δψόμεΰ·α αντδν καθως έστιν. *Beatitudo consistit in perfecta Dei visione et fruitione*, womit, weil der Mensch zu Gott geschaffen ist, die Freiheit von allem Übel und das Ersülltsein mit unaussprechlicher Freude (1 Petr. 1, 8) gegeben ist.

1141) Matth. 8, 12: ot viol τής βασιλείας (die Juden, die das Wort vom Reich, das Evangelium, verworfen haben),έκβληθήσονται εις το σκότος το εξώτερον. *Damnatio consistit in aeterna separatione a visione Dei*, womit weil der Mensch zu Gott geschaffen ist, ein Zustand entsetzlicher Qual (ό κλανθμος και ό βρνγμός των όδόντων) gesetzt ist.

1142) Joh. 11, 25: 6 δ πιστενων εις εμέ, καν άποθάνή, ζήσεται,

1143) 1 Kor. 1, 7; Röm. 8, 18 ff.; Phil. 3, 20 f.; 2 Thess. 1, 5 ff.; 1 Petr. 1, 3 ff.; 1 Joh. 3, 2.

1144) Luk. 23, 43: σήμερον μετ' έμον εσή εν τφ παραδείσω.

1145) Phil. 1, 23: την επιθυμίαν εχων άναλνσαι και ανν Χριστφ είναι. Die Aussage σνν Χριστφ είναι geht aus den Zustand vor der Auferstehung, weil die Welt als noch bestehend gedacht ist.

In einem Überblick über die Lehre von der Heilsaneignung darf auch die Lehre von der ewigen Erwählung nicht fehlen. Die ewige Erwählung hätte mit der Heilsaneignung seitens der Christen sachlich nichts zu tun, sondern ihr käme nur die Bedeutung einer nachträglichen Ratifikation zu, wenn die Lehre der späteren lutherischen Dogmatiker von einer ewigen Erwählung „in Ansehung des bis ans Ende festgehaltenen Glaubens" (*intuitu fidei finalis*) wirklich Schriftlehre wäre. Nach dieser Theorie besteht die ewige Erwählung in der nachträglichen Annahme derer, die nach Gottes Vorauswissen bis ans Ende im Glauben geblieben sind, also den Heilsweg bereits glücklich, *rebus bene gestis*, absolviert haben. Aber diese Auffassung der ewigen Erwählung beruht, wie später näher darzulegen ist, auf einer schriftwidrigen Deutung des ηρογινώοκειν (Röm. 8, 29) im Sinne von „Vorherwisfen" oder „Vorhersehen". Ganz anders die Schrift. Die Schrift belehrt die Christen dahin, daß sie ihren zeitlichen Christenstand in feiner Gesamtheit und in seinen einzelnen Teilen als eine Folge und Wirkung ihrer ewigen Erwählung anzusehen haben.[1146] Diesen Kausalnexus zwischen der ewigen Erwählung und dem ganzen zeitlichen Christenstand lehrt auch das lutherische Bekenntnis.[1147] Zur allgemeinen Charakterisierung der Lehre von der Gnadenwahl ,gehört noch folgendes: Einerseits ist diese Lehre denen, die innerhalb der Heilsordnung, das heißt, im Glauben an das Evangelium (an Christum, an die Rechtfertigung), stehen, etwas sehr Einfaches und Selbstverständliches, andererseits führt sie auf Fragen, die auch von den Christen in diesem Leben nicht beantwortet werden können. Das Selbstverständliche ist dies: Wenn die Christen ihren Gnadenstand ansehen, nämlich daß Gott sie aus Gnaden um Christi willen mit allerlei geistlichem Segen gesegnet hat, so finden sie es selbstverständ-

---

1146) Eph. 1, 3 ff.: 6 ευλογητός ό θεός — ό εύλογήσας ήμας εν πόση ευλογία πνευματική εν τοΐς επουρανίοις εν Χριστώ καθώς έξελέξατο ήμας εν αυτφ προ καταβολής κόσμου. Im einzelnen nennt die Schrift als zeitliche Folge der ewigen Erwählung Röm. 8, 30 Gottes δικαιοΰν —δοξάζειν — 2 Tim. 1, 9 Gottes καλεΐν — δικαιοΰν —δοξάζειν, Apost. 13, 48 der Christen πιστεΰειν.

1147) F. C.. 705, 8: „Die ewige Wahl Gottes stehet und weiß nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo JEsu eine Ursach' (*causa*), so da unsere Seligkeit, und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert, daraus auch unsere Seligkeit also gegründet (*fundata*) ist, daß die Pforten der Hölle nichts dawider vermögen sollen, wie geschrieben stehet: Meine Schafe wird mir niemand aus meiner Hand reißen.' Und abermals: ‚Und es wurden gläubig, soviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.'" Ebenso 708, 23; 713, 43 51.

lich, und glauben sie ohne weitere Darlegung auf die göttliche Verkündigung hin, daß Gott nicht erst in der Zeit, sondern schon von Ewigkeit sie mit seiner Gnade in Christo bedacht habe. Deshalb wartet Paulus mit der Verkündigung der Lehre von der ewigen Erwählung in den christlichen Gemeinden nicht, bis diese älter und gereifter geworden sind, sondern verkündigt er den zu Gemeinden Gesammelten im Anschluß an die Tatsache, daß sie Christen geworden sind, auch sofort ihre ewige Erwählung: 2 Thess. 2,13, 14: „Gotk hat euch" (die Christen zu Thessalonich) „erwählet von Anfang (απ’αρχής) zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit/ wozu er euch berufen hat durch unser Evangelium"; Eph. 1,3 ff.: Gott hat uns gesegnet mit allerlei geistlichem Segen im Himmel durch Christum, wie er uns denn erwählet hat durch denselben vor Grundlegung der Welt (προκαταβολής κόσμον); 2 Tim. 1,9: „Gott hat uns selig gemacht und' berufen mit einem heiligen Ruf" (das heißt: Gott hat uns in den Christenstand versetzt) „nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem eigenen Vorsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo JEsu vor der Zeit der Welt" (προ χρόνων αιωνίων). Deshalb steht die Benennung „Erwählte" schon in den Adressen der an Christen gerichteten Briefe (εκλεκτοΐς παρεπιδήμοις, 1 Petr. 1,1), und werderr die Christen schlechtweg Seoö genannt (Matth. 24, 31; Röm. 8, 33 usw.). — Daneben taucht nun aber bei der Lehre von der ewigen Erwählung eine Frage auf, die in diesem Leben (*in lumine gratiae*, Luther) nicht beantwortet werden kann.[1148)] Die Frage taucht auf bei einer Vergleichung oder Nebeneinanderstellung der Erwählten mit den Verlorengehenden. Dieser Punkt ist in der Schrift vornehmlich Röm.9—11 behandelt. Da die Gnade Gottes in Christo allgemein ist, und die Menschen in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, so bleibt die Tatsache unverstanden, die die Konkordienformel mit den Worten beschreibt: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld" (und bei gleich übelm Verhalten, § 68. 60), „wird wiederum bekehrt." Über diese Tatsache gilt es ein *non liquet* zu schreiben, weil die Schrift nicht mehr lehrt, als daß die Seligwerdenden *sola gratia* selig werden, und die Verlorengehenden *sola culpa* verloren gehen, und darüber hinaus auf Gottes „unbegreifliche Gerichte" verweist, weil unter den Menschen kein Unterschied ist (Röm. 11, 35). .

1148) Luther über die drei *lumina*: *lumen naturae, gratiae, gloriae*. Note 141.

Die an diesem Punkte über die göttliche Offenbarung hinaus klug sein wollen, empfangen ihre wohlverdiente Strafe teils in der Gestalt des Calvinismus, das heißt, durch den schriftwidrigen Wahn, daß Gottes Gnahe in Christo sich nicht über alle Menschen erstrecke, teils in der Gestalt des Synergismus, das heißt, durch die schriftwidrige Meinung, daß die Christen ihre Bekehrung und Seligkeit nicht Gottes Gnade allein, sondern auch ihrem „richtigen" (im Vergleich mit andern: richtigeren) Verhalten zu verdanken haben. Deshalb die Mahnung der Konkordienformel, alle Gedanken, die über die Hos. 13,9 gedeckten Grenzen (*limites*) hinausgehen, sorgfältig zu meiden. Näheres, namentlich auch der Unterschied zwischen Luther und Calvin, wurde schon bei der Lehre von der Gnade dargelegt.[1149] Eine ausführliche Darstellung der Lehre von der Gnadenwahl im Gegensatz zu dem vielgestaltigen Irrtum folgt später. Hier im Überblick sei noch auf ein Doppeltes hingewiesen: 1. In der Schrift wird die Lehre von der Gnadenwahl nicht als ein Zentralartikel, sondern als ein Hilfsartikel für die Lehre von der Gnade gelehrt.[1150] Mes geht nicht nur klar aus den Stellen hervor, an denen die ewige Erwählung als etwas Selbstverständliches gelehrt, nämlich die zeitlich erfahrene Gnade auf die von Ewigkeit in Christo gegebene Gnade zurückgeführt wird (Eph. 1, 3 ff.; 2 Tim. 1, 9.10; 2 Thess. 2,13.14), sondern dies ist auch die Intention der drei Kapitel (9—11) im Römerbriefe. Auch hier bringt der Apostel die Gnadenwahl in Gegensatz nicht zur *gratia universalis*,[1151] sondern zum *liberum arbitrium*, wonach die Gotteskindschaft nicht auf der Gnade, sondern auf des Gesetzes Werken und menschlichen Vorzügen stehen soll. Wegen Nichtbeachtung dieses Gesichtspunktes (und des Gesichtspunktes von der majestätischen Allwirksamkeit Gottes, Kap. 11, 36 "[1152] sind diese drei Kapitel des Römerbriefes von den meisten Theologen so grob mißhandelt worden.

1149) Vgl. die ausführliche Darlegung über die *voluntas revelata* und *abscondita* S. 52 ff.

1150) F. C. 713, 43: „Sie bestätiget gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle Werke und Verdienst lauter aus Gnaden allein um Christus' willen gerecht und selig werden."

1151) Der Apostel stellt in diesen Kapiteln die Gnadenwahl so wenig in Gegensatz zur allgemeinen Gnade, daß er letztere daneben ausdrücklich lehrt (10, 21; 11, 32), was Ausleger wie Köllner und Fritzsche veranlaßt hat, hier von einem Selbstwiderspruch des Apostels zu reden. (Vgl. Note 115.)

1152) Über die Allwirksamkeit Gottes, die in das Gebiet der unbegreiflichen göttlichen Majestät gehört, S. 44 ff.

2. Die Anfechtungen in bezug auf die ewige Erwählung — und gerade ernste Christen haben von solchen Anfechtungen zu sagen — kommen aus einem Unverstand, den die Calvinisten ausdrücklich lehren, und gerade auch die ernsten Christen nur zu leicht Praktizieren. (F. C. 706, 11.) Es ist dies der Unverstand, daß man die ewige Erwählung *nude* betrachtet, während es doch eine nuäs geschehene Erwählung gar nicht gibt, nämlich eine Erwählung, als ob Gott erst die ewige Erwählung absolut vollzogen und dann hinterher zur Ausführung derselben Christum gesandt und das Evangelium gegeben hätte. Sobald man sich von diesem Unverstand losmacht und dagegen auf Grund der Schrift festhält, daß die ewige Erwählung έν Χριατω und εν άγιασμφ πνεύματος καί πίατει άληθείας sich vollzogen hat, so hält Man sich bei der Frage nach der eigenen Erwählung lediglich an Christum oder das Evangelium und erkennt so durch den Glauben an das Evangelium von Christo seine' ewige Erwählung. „Demnach soll" — sagt die Konkordienformel (717, 66 ff.) — „diese ewige Wahl Gottes in Christo, und nicht außerhalb und ohne Christo, betrachtet werden. Denn in Christo, zeuget der heilige Apostel Paulus, find wir erwählet, ehe der Welt Grund gelegt war, wie geschrieben stehet: ‚Er hat uns geliebt in dem Geliebten.' Solche Wahl aber wird offenbar vom Himmel durch das gepredigte Wort, da der Vater spricht: ‚Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; den sollt ihr hören.' . . . Christus aber hat uns des Vaters Willen und also auch unsere ewige Wahl zum ewigen Leben verkündigt, nämlich da er sagt: ‚Tut Buße und glaubt dem Evangelio.'" Wer das Evangelium glaubt, das ja auch Erhaltung im Glauben zusagt (1 Kor. 1, 8), glaubt damit auch seine ewige Erwählung. Hingegen kann niemand seine gnädige Erwählung glauben, solange er ohne Buße und Glauben an das Evangelium dahinlebt oder wohl gar die Gnadenwahl auf das Gebiet des Gesetzes verlegt, indem er meint, daß die Bekehrung und Seligkeit und daher auch die ewige Erwählung nicht allein von Gottes Gnade in Christo, sondern auch von dem korrekten Verhalten des Menschen abhänge. Den letzteren ist die Gnadenwahl, eben weil sie Gnadenwahl ist, ein Ärgernis. Denen aber, welche hinsichtlich der Erlangung der Seligkeit das Vertrauen zu sich selbst verloren haben (οίdά γάρ δτι ονκ οίκεῖ εν ήμοί, τοντ' εατιν έν τή οαρκί μου, άγαθόν, Röm. 7,18), ist es tröstlich, daß ihre Seligkeit nicht auf ihrem Verhalten, sondern in Gottes Gnadenhand steht. (F. C. . 714, 46. 46.)

Die Anordnung der einzelnen Teile der Heilsordnung. ^

In bezug auf die Anordnung der einzelnen Lehren, die bei der Heilsaneignung zu behandeln sind, werden den ältesten lutherischen Lehrern und insonderheit auch der Konkordienformel allerlei böse Dinge nachgesagt. Bei Nitzsch-Stephan ist von einem „Chaos" in der Konkordienformel und in den Schriften der ältesten lutherischen Dogmatiker die Rede.[1153] Erst Hülsemann, Calov und Quenstedt sollen in dieses Chaos „einige Ordnung" gebracht haben. Gaß findet bei den „älteren Schriftstellern" eine „lockere Verknüpfungsart" des zur Heilsaneignung gehörenden Materials. Eine „genaue Umschreibung des Heilsweges" soll den älteren Schriftstellern ferngelegen haben. Diese und ähnliche Urteile sind sachlich unzutreffend. Was die Konkordienformel betrifft, so wäre es unbillig, in ihr einen „dogmatischen Aufbau" der Lehren zu erwarten. Als Bekenntnisschrift hatte sie die Lehren darzulegen, welche von Irrlehrern angefochten waren. Im übrigen zeigt die Konkordienformel gerade wie die ältesten Theologen den festen, inneren Zusammenhang gerade der Lehren auf, die wir unter dem Titel „Heilsordnung" zusammenzustellen gewohnt sind. Den ältesten Theologen und der Konkordienformel steht die Tatsache der objektiven Versöhnung fest, die Tatsache nämlich, daß durch Christi stellvertretende Genugtuung für alle Menschen Gnade oder Vergebung der Sünden vollkommen vorhanden ist. So ist ihnen auch das Evangelium die göttliche Botschaft von dieser Tatsache und der durch die göttliche Botschaft gewirkte Glaube das Annahmemittel der Tatsache, wie dies in der *sola fide* geschehenden Rechtfertigung zum Ziel und Ausdruck kommt. Alles andere, was sonst noch in und an einem Christen Vorgehen kann, ist ihnen Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wir wüßten nicht, wie eine festere innere Ordnung des „*ordo salutis*" denkbar wäre. Wir erinnern nochmals an den „*ordo*", auf dessen Festhaltung die Konkordienformel dringt: „Erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreifet Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertiget wird; danach, wenn die Person gerechtfertiget ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiliget, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen" (619, 41). Das ist wahrlich

---

1153) Ev. Dogmatik, S. 671.

kein „Chaos", sondern klare, durchsichtige „Umschreibung des Heilsweges". Die Konkordienformel verwahrt sich auch noch ausdrücklich gegen die "lose Verknüpfungsart", wenn sie hinzufügt, daß sie diese einzelnen *ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium,* also nach Ursache und Wirkung, und „wie eines dem andern vorgehe und Nachfolge", geordnet habe.[1154] Denselben *ordo salutis* schärft Luther im Kleinen und Großen Katechismus in der Erklärung des dritten Artikels und sonst überall dort ein, wo er die Lehre von der Rechtfertigung als die Zentrallehre beschreibt, zu der alle christlichen Lehren sich wie *antecedens* und *consequens* verhalten.[1155] Freilich finden sich bei den ältesten Lehrern zum Teil große Verschiedenheiten in der äußeren Ordnung der Lehren in den Lehrbüchern. Während zum Beispiel in Luthers Kleinem und Großem Katechismus die zehn Gebote voranstehen, beginnt Brenz seine große Katechismusauslegung [1156] mit dem Glauben an Christum und mit der Lehre von der Taufe. Die Auslegung des Dekalogs folgt erst auf die Auslegung des Apostolischen Symbolums und des Vaterunsers. Man war zu jener Zeit um so weniger um die äußere Ordnung der Lehren besorgt, als man über den Inhalt und den inneren Zusammenhang derselben vollständig im klaren war. Die Sachlage ist doch diese: Wenn jemand die *satisfactio vicaria*, die *media gratiae* und das *sola fide* wirklich festhält, so hält er, selbst bei äußerlich etwas ungeschickter Ordnung, den rechten inneren Zusammenhang fest. Wer hingegen mit den neueren Theologen die *satisfactio vicaria* als zu „juridisch" und „dinglich" aufgegeben hat, der mag „das zur Heilsordnung gehörende Material" äußerlich ordnen, wie er will, die einzelnen Teile

---

1154) Noch ausführlicher beschreibt die Konkordienformel (S. 707 f.) den*„modus" consequendae salutis* im Artikel von der Gnadenwahl, wenn sie der nuden Betrachtung der Gnadenwahl wehrt und darlegt, daß Gott die Auserwählten auf dem von ihm festgesetzten Heilswege zur Seligkeit führt. Die Darlegung umfaßt die sogenannten „acht Punkte": objektive Versöhnung, die Gnadenmittel, Wirkung des Heiligen Geistes durch die Gnadenmittel, Rechtfertigung durch den Glauben, Heiligung, Erhaltung in der Anfechtung und auf dem Gnadenwege, die Verherrlichung. Hiernach sind die Behauptungen einzuschränken (z. B. Luthardt, Dogmatik, S. 273), daß die Begriffe Berufung, Bekehrung usw. erst seit Calov unter den Begriff des *salutis consequendae modus* und erst seit der pietistischen Zeit unter den Begriff *ordo salutis* gebracht worden seien.

1155) St. L. VIII, 627 ff.; IX. 24 ff.

1156) *Catechismus pia et utili explicatione illustratus*. Der Titel ist von dem Herausgeber, Kaspar Gräter, Franks. 1551,

hierhin oder dorthin stellen — das Ganze ist ein Chaos, ein rechtes תֹּהוּ וָבֹהוּ [HEBREW: Genesis 1:2]. Bei der Leugnung der stellvertretenden Genugtuung haben sämtliche Begriffe, die man unter die Heilsordnung bringt: Gnadenmittel, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung usw., ihre schriftgemäße Bedeutung verloren, wie bereits nachgewiesen wurde.[1157]

Wir halten dafür, daß die äußere Anordnung, die wir in unserer zusammenhängenden Darstellung geboten haben, als eine sachgemäße passieren kann. Wir streiten aber mit niemand über eine andere äußere Anordnung, solange er den schriftgemäßen inneren Zusammenhang festhält.[1158] — Wir möchten hier noch an einige Einzelheiten erinnern. Es ist darüber verhandelt worden, ob die Lehre von den Gnadenmitteln vor oder hinter die Lehre von der Kirche gestellt werden sollte. An beiden Orten ist für die Gnadenmittel ein passender Platz, weil die Kirche sowohl das Produkt der Gnadenmittel ist als auch die Gemeinschaft derer, denen die Gnadenmittel zur Handhabung befohlen sind. Man hat ferner gemeint, daß auf die Lehre vom Werk Christi, speziell auf die Lehre von der objektiven Versöhnung', sofort die Lehre von der subjektiven Versöhnung, das ist, die Lehre von der Rechtfertigung, folgen sollte. Das gibt allerdings einen vortrefflichen Zusammenhang, insofern die subjektive Versöhnung die durch den Glauben angeeignete objektive Versöhnung ist. Aber bei dieser Anordnung ist dann die Lehre von den Gnadenmitteln vorausgesetzt, weil der die objektive Versöhnung ergreifende Glaube durch das Evangelium gewirkt wird und das Evangelium zum Objekt hat. Cs läßt sich also ein Grund dafür anführen, daß man über die Gnadenmittel und die Entstehung des Glaubens (*de conversione*) vor der Rechtfertigung handelt. Nur darf man die Entstehung des Glaubens und die Rechtfertigung nicht zeitlich auseinanderfallen lassen. Auch in der Schrift werden Gnüdenmittel und Bekehrung vor die Rechtfertigung gestellt,[1159] und man wird nicht behaupten, daß die Schrift damit die Rechtfertigung in den Hintergrund treten lasse. [1160] kann auch der

---

1157) S. 414 f.

1158) Die Wahrung des inneren Zusammenhangs ist sogar bei der sonderbaren analytischen Methode möglich, die von den späteren lutherischen Dogmatikern mehr oder minder konsequent befolgt wird.

1159) Apost. 26, 17. 18; Röm. 8, 30; Tit. 3, 5—7.

1160) Dies auch gegen Dorner (Gesch. d. Prot. Theol., S. 579 ff.), in dessen Polemik gegen die späteren Dogmatiker, insofern diese von der *regeneratio* und *conversio* vor der *iustificatio* handeln, Wahrheit und Dichtung sich mischen.

Dogmatiker *de conversione* vor *de iustificatione* handeln, ohne daß ihm die Rechtfertigung in den Hintergrund tritt. Voraussetzung hierfür ist freilich, daß er sich die christlichen Begriffe von der objektiven Versöhnung und dem Evangelium wahrt und bei der Entstehung des Glaubens den Synergismus fernhält. Wir möchten hier auch noch ein gutes Wort für die späteren Dogmatiker einlegen. Heinrich Schmid [1161] hat an späteren Dogmatikern, zum Beispiel an Quenstedt, auszusetzen, daß sie die Artikel *de iustificatione* und *de fide* zu weit auseinandergerissen hätten, weil sie *de fide iustificante* erst nach *de iustificatione* und nach den Gnadenmitteln (als *media* δοτικά *ex parte Dei*) handeln. Tatsächlich liegt aber die Sache so, daß Quenstedt auch bei *de iustificatione* schon sehr nachdrücklich äs üäe iu8tiüeaute handelt.[1162] Weder Quenstedt noch irgendein anderer Mensch kann die Rechtfertigung aus dem Glauben darlegen, ohne zugleich von dem rechtfertigenden Glauben zu handeln. Daß äe üäe iustiüeants noch als ein besonderer Abschnitt, ob vor oder hinter die Rechtfertigung gestellt, dargeboten wird, findet Erklärung und Entschuldigung darin, daß in bezug auf den Begriff des rechtfertigenden Glaubens eine ganze Reihe von Fragen aufgeworfen worden ist, deren Besprechung einen breiten Raum einnimmt. Eine besondere Behandlung der *fides iustificans* bietet daher den Vorteil, daß der *locus de iustificatione* entlastet wird. Aus diesem Grunde lassen auch wir der Lehre von der Rechtfertigung eine besondere Darlegung sowohl des Glaubens als auch der Entstehung des Glaubens voraufgehen. Dabei gibt es natürlich immerfort Antizipationen und Repetitionen. Aber diese lassen sich in der Dogmatik überhaupt nicht vermeiden, man mag die einzelnen Lehren äußerlich ordnen, wie man will. Wenn der Dogmatiker die einzelnen Lehren nicht wie dürres Holz spaltet, sondern in ihren in der Schrift gegebenen Beziehungen zu andern Lehren darstellt, so kann er keine der Hauptlehren ausführlicher vorlegen, ohne immerfort in die andern überzugreifen. Im Grunde gibt es für den Dogmatiker zur Wahrung des schriftgemäßen Zusammenhangs der christlichen Lehre nur ein Mittel. Der Apostel Paulus gibt es mit den Worten an: Ου γάρ εκρινά τι ειδέναι έν νμϊν εΐ μη Ίησονν Χριστόν και τούτον εσταυρωμένον (1 Kor. 2, 2); und Luther beschreibt dies Mittel in den

---

1161) Dogmatik d. ev.-luth. K., § 39, Vorbemerkung.

1162) *De iustificatione*, ϑεοις X (11, 742 sq.) und *quaestio VI: An fides sit iustificationis nostrae causa organica seu instrumentalis?* (II, 788 sqq.)

Worten: *In corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes*.[1163] Ob der Dogmatiker, der durch Gottes Gnade in etwas diese Ικανότης εκ τον θεον besitzt, beim „dogmatischen Aufbau" analytisch die Lehre vom ewigen Leben oder synthetisch den Sündenfall und die erste Verheißung voranstellt, ist relativ gleichgültig.

Der seligmachende Glaube. ^

De fide salvifica.

Es sollte nicht nötig sein, über Wesen und Begriff des Glaubens, insofern er in den Besitz der Vergebung der Sünden und . der Seligkeit bringt, noch mehr zu sagen, als bereits in der zusammenfassenden Darstellung gesagt wurde. Ist es wahr, daß Gott durch Christum die Welt mit sich versöhnt hat, und ist das, Evangelium die Botschaft von dieser Tatsache, so ist der Glaube in keinem Sinne als ein Werk des Gesetzes, als eine Tugend oder sittliche Tat aufzufassen, wodurch der Mensch sich Gott erst noch vollends gnädig machte, sondern der Glaube ist das Gegenteil von jeder sittlichen Leistung, wie denn die Schrift das nrarkt dem εξ έργων νόμου in der Rechtfertigung ausdrücklich entgegensetzt (Röm. 3, 28 usw.). Der Glaube auf seiten des Menschen ist das bloße Annahmemittel der im Evangelium ausgesprochenen Absolution. Damit ist die Frage: *Quid sit fides iustificans*? oder, noch genauer ausgedrückt: *Quid sit fides, qua iustificat*? völlig beantwortet. Aber an diesem Punkt hat nun zu allen Zeiten der Irrtum mit großer Macht und in mannigfacher Gestalt eingesetzt. Man hat das Objekt und damit auch den Begriff des rechtfertigenden Glaubens verändert und so unter dem Namen des Glaubens an Christum innerhalb der christlichen Kirche Lehren vom Glauben dargeboten, die tatsächlich ganz außerhalb der christlichen Lehre gelegen sind. Es steht leider so, daß innerhalb der äußeren Christenheit mit den Worten: „Ich glaube an Christum" tatsächlich noch wenig gesagt ist, weil mit diesen Worten ganz verschiedene Begriffe verbunden werden. Die einen meinen, der Glaube, insofern er selig macht, habe nicht bloß das Evangelium, sondern das ganze Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, zum Objekt, während die andern mit Recht lehren und festhalten, daß des Glaubens Objekt, insofern er rechtfertigt, nur das Evangelium sei, und die

---

1163) *Comment, in ep. ad Gal*. Erl. I, 3.

Betätigung des Glaubens am Gesetz gar glicht in die Rechtfertigung gehöre. Die einen beschreiben den Glauben als ein bloßes Wissen von Christo, das auch die Gottlosen, die Ehebrecher, Diebe usw., haben können,[1164] ja, als einen Glauben, den ein Mensch besitzen könne, ohne zu wissen, was er glaubt (*fides carbonaria*). Die andern lehren, daß der Glaube die vom Heiligen Geist gewirkte Erkenntnis Christi oder das Vertrauen auf die von Christo erworbene Vergebung der Sünden sei, und daß dieser Glaube sich nie in sicheren, sondern nur in solchen Herzen finde, die ob ihrer Sünden erschrocken sind. Die einen nennen, den Glauben, durch den der Sünder die Vergebung der Sünden zuversichtlich auf seine Person bezieht, eine Unverschämtheit (*praesumtio*). Die andern lehren, es sei Gottes Wille, daß der erschrockene Sünder die im Evangelium dargebotene Vergebung sich persönlich zueigne, und daß daher der rechtfertigende Glaube stets persönlicher Glaube oder *fides specialis* sei. Die einen meinen, der rechtfertigende Glaube sei der Glaube an den Christus in. uns, der Glaube, insofern er Wirkungen des Heiligen Geistes zuläßt und in den Menschen aufnimmt. Die andern lehren, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, nur den Christus außer uns, die Verheißung des Evangeliums, zum Objekt hat, und daß daher der rechtfertigende Glaube stets Akt des Ergreifens (*fides actualis*) und, auf den . Willen gesehen, ein Wollen oder Begehren der Vergebung der Sünden (*velle gratiam, velle accipere gratiam, desiderium gratiae*) sei. Die einen charakterisieren den rechtfertigenden Glauben als sittliche Tat, sittliches Verhalten, richtiges Verhalten, als Selbstbestimmung, Selbstentscheidung usw. Die andern lehren, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, lediglich instrumental sei, ohne jede eigene gute Qualität oder Virtuosität, das gerade Gegenteil von allem, was Werk des Gesetzes ist. Damit hängt zusammen, daß die einen den Glauben als bewußte Annahme der Gnade Gottes beschreiben, während die andern lehren, daß ein Mensch den rechtfertigenden Glauben haben kann, ohne sich bewußt zu sein, daß er glaubt. Die einen meinen, ein Mensch dürfe erst dann die Verheißung von der Vergebung der Sünden auf sich beziehen, wenn er festgestellt habe, daß er im Glauben steht. Die andern lehren, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, auch nicht sich selbst zum Objekt hat, sondern sich direkt auf Christum oder die im Evangelium zugesagte Vergebung der Sünden richtet. Die

---

1164) *Trident., sess*. VI, e. 15.

einen behaupten, der rechtfertigende Glaube komme nicht allein aus dem Wort des Evangeliums und habe daher auch nicht allein das Wort des Evangeliums zum Objekt, sondern der Glaube entstehe vornehmlich durch „geschichtliche Eindrücke" und habe geschichtliche Eindrücke und „Heilstatsachen" außer und neben Gottes Wort zum Objekt. Die andern lehren, daß jeder Glaube außer und neben Gottes Wort und Verheißung Schwärmerei sei. So verschieden redete und redet man in der äußeren Christenheit von dem Glauben an Christum. Hieraus erklärt sich, Deshalb die alten Theologen ihren dogmatischen Schriften besondere Abschnitte äs käs iu8tiüeaute einfügten. Auch wir legen dem Irrtum gegenüber die ebenerwähnten Punkte noch etwas näher dar.

1. Der seligmachende Glaube hat nur das Evangelium zum Objekt. ^

Objekt des Glaubens, insofern er in den Besitz der Vergebung der Sünden bringt, ist nur das Evangelium, nicht auch das Gesetz oder die ganze Heilige Schrift. Es heißt Gal. 3, 12 ausdrücklich: δ νόμος ονκ εστιν έκ πίστεως. Freilich betätigt sich der Glaube, der das Evangelium, das heißt, die Vergebung der Sünden, glaubt, auch am Gesetz. Der Glaube allein schreibt ja das Gesetz Gottes ins Herz (Jer. 31, 31 ff.) und richtet es also auf (Röm. 3, 31). Er ist in der Liebe wirksam (δι’ αγάπης ενεργόνμένη Gal. 5, 6), und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13,10). Der Glaube betätigt sich auch an der ganzen Heiligen Schrift, indem er sie auf Gottes Zeugnis hin (Joh. 10, 35) als Gottes Wort annimmt und fleißig gebraucht (Joh. 5, 39). Aber nicht durch diese Betätigung am Gesetz und an der ganzen Schrift, sondern unter Ausschluß derselben, χωρίς έργων νόμον, erlangt der Glaube die Vergebung der Sünden und die Seligkeit.[1165] Wer das Objekt des Glaubens, insofern er der Vergebung der Sünden teilhaftig macht, dahin erweitert, daß er mit den Römischen,[1166] den Arminianern [1167] und Unitariern [1168] auch das Gesetz oder das ganze Wort Gottes zum

---

1165) Röm. 3, 28; '4, 5; Gal. 2, 16; Phil. 3, 9.

1166) Bellarmin, 10b. 1 06 iii8tik., 6. 4 (bei Quenstedt II, 1362): *Catholici tarn late patere volunt obiectum fidei iustificantis, quam late patet verbum Dei; uttb cap. 8: Fidei iustificantis obiectum non est specialis Dei misericordia, sed omnia, quae Deus revelare dignatus est*

1167) Siehe Note 30.

1168) Weil die Unitarier Christi Gottheit und die 8nti8tu6tio vienrin leugnen, so ist ihnen der rechtfertigende Glaube der Gehorsam gegen Christum als neuen Gesetzgeber. *Catech. Racov., cap. IX, de fide, qu. 418 sq*.

Objekt der *fides iustificans qua iustificans* macht, verwandelt dadurch das Christentum in heidnische Werklehre. Wenn Bellarmin es als einen Vorzug des römischen Begriffs der üäe8 iu8tiüeau8 rühmt, daß nach diesem Begriff *tam late patere obiectum fidei iustificantis, quam late patet verbum Dei, unb omnia, quae Deus revelare dignatus est*, umfasse, so offenbart damit dieser „Fürst unter den römischen Theologen" seinen gänzlichen Unverstand in bezug auf die christliche Lehre. Zugleich leuchtet ein, daß es bei dieser Erweiterung des Glaubensobjekts nie zu einer Gewißheit der Vergebung der Sünden kommen kann. Auch bei dem gelehrtesten Theologen werden immerfort Zweifel darüber austauchen, ob er auch wirklich alles, was in der Schrift geoffenbart vorliegt, alle geschichtlichen Partien eingeschlossen, in seinen Geist ausgenommen habe. Bellarmins Behauptung dient dem *monstrum incertitudinis*, worauf auch sonst alles in der Papstkirche angelegt ist. Dagegen ist festzuhalten, daß die *fides iustificans* und *salvans* auch in solchen sein kann, die die Schrift nicht in allen ihren Teilen kennen, ja, auch iu solchen, die in gewissen Stücken der geoffenbarten Lehre aus Schwachheit irren, wie die Schrift reichlich bezeugt.[1169)] Orthodoxie und Glaubensstand decken sich nicht. Es gibt freilich keine Orthodoxie ohne seligmachenden Glauben; wer das Evangelium nicht glaubt, glaubt kein Stück der christlichen Lehre mit vom Heiligen Geist gewirktem Glauben. Wohl aber gibt es seligmachenden Glauben, ohne daß Orthodoxie hinsichtlich aller Stücke der christlichen Lehre vorhanden ist. Diese Wahrheit bekennen Luther, das lutherische Bekenntnis und die Dogmatiker,[1170)] wiewohl sie keinem Menschen die Macht zugestehen, von der Annahme auch nur eines Stückes der christlichen Lehre zu dispensieren..[1171)] Es versteht sich vön selbst, daß alle modernen Theologen, die die *satisfactio vicaria* leugnen und den „Sühnebegriff" dahin „vertiefen" wollen, daß sie in denselben die von Christo „garantierte" oder „verbürgte" „Umschaffung der Menschheit" aufnehmen, kein Evangelium im Sinne der Schrift als Glaubensobjekt haben. Das Evangelium ist ihnen nicht die Botschaft von einer geschehenen Weltversöhnung, die der

---

1169) Röm. 14, 1 ff.

1170) Luther, St. L. XVII, 2212; Vorrede zum Konkordienbuch, Müller, S. 17; Hülsemann, *Calv. Irreconciliabilis*, p. 432 sqq. (bei Baier I, 62).

1171) Diese Materie wurde ausführlich unter dem Abschnitt von den Fundamentalartikeln dargelegt. Auch ist sie wieder bei der Lehre von der Kirche aufzunehmen.

Glaube ergreift, sondern das Evangelium ist ihnen das Anregungsmittel zu der „Umgestaltung der Menschheit", die Christus angeblich nur „garantiert" oder „verbürgt" hat, die die Menschen aber bei sich beschaffen müssen, ehe sie sich als mit Gott versöhnt betrachten dürfen. Jede Leugnung der *satisfactio vicaria* hebt das Evangelium auf und versetzt auf römisches Gebiet.

Die Römischen haben, um das Evangelium als Objekt des seligmachenden Glaubens zu beseitigen, die Lutheraner mit dem Einwurf zu bedrängen gesucht, daß das Objekt des Glaubens in der Schrift sehr verschieden benannt werde und daher nicht bloß im Evangelium gefunden werden dürfe. Quenstedt beschäftigt sich [1172] dem Jesuiten Vasquez, welcher sogar geltend machte, daß deshalb nicht bloß Gottes Gnade oder Gottes Barmherzigkeit das Objekt der *fides iustificans* sein könne, weil in der Schrift dieser Glaube auch als Glaube an Christum, den Sohn Gottes, beschrieben werde. Quenstedt antwortet darauf, daß Vasquez und Genossen die lutherische Lehre entweder nicht verstehen oder boshaft Verkehren und Sophisterei treiben wollen (*cavillari*). Gottes „Gnade" und „Christus" schließen einander nicht aus, sondern ein. Wenn die Lutheraner sagen, daß Gottes Gnade das Objekt des Glaubens sei, so meinen sie stets die Gnade Gottes in Christo, das heißt, um Christi stellvertretender Genugtuung willen, und wenn sie sagen, daß Christus Objekt des seligmachenden Glaubens sei, so meinen sie stets Christum in seinem stellvertretenden Werk, wodurch den Menschen Gnade erworben ist und im Evangelium zugesagt wird.[1173] Hier ist auch auf einen fundamentalen Irrtum der modernen positiven Theologen hinzuweisen. Mit großem Nachdruck weisen diese auf Christi Person als Objekt des Glaubens hin. Sie tun es aber in dem Sinne, daß sie Christi Person in Gegensatz stellen zu Christi Werk. Sie wollen mit der Betonung der Person Christi Christi Werk, seine Gesetzeserfüllung an Stelle der Menschen und sein Strafleiden an Stelle der Menschen, als Objekt des Glaubens abweisen. Damit ist abermals das schriftgemäße Objekt des seligmachenden Glaubens und dieser selbst aufgegeben. Wir glauben an Christum zu unserer Rechtfertigung und Seligkeit nur dann, wenn

---

1172) *Syst., De fide iustificante* II, 1362.

1173) Hollaz: *Unum quoad rem significatur obiectum fiduciae, sive in Christo mediatore, sive in gratia Dei, sive in promissione gratiae propter Christum mediatorem facta id consistere dicas. Tantum in modo concipiendi et loquendi est diversitas. (Examen, De fide, qu, 7.)*

wir an ihn glauben als den, der zur Bezahlung unserer Sünden gekreuzigt wurde (1 Kor. 2, 2), sein teures Blut vergoß (1 Petr. 1,18), sein Leben in den Tod gab (Matth. 20, 28; Röm. 5, 10) und das den Menschen gegebene Gesetz erfüllte (Gal. 4, 4. 5). Auch wenn die Schrift als Objekt des seligmachenden Glaubens den Gott nennt, der JEsum von den Toten auferweckt hat (Rom. 10, 9), so haben wir sachlich dasselbe Objekt, nämlich den Gott, der den Menschen allein um Christi stellvertretenden Werkes willen die Sünde vergibt. So sagt richtig Holtzmann, daß als Gegenstand des Glaubens sogar die Auferstehung allein stehe,' weil die Auferstehung der Tatbeweis dafür ist, „daß der Zorn, unter welchen der Sterbende gestellt erscheint, mit seinem Tode sich auch wirklich erschöpft, aufgehört habe"[1174] Der Irrtum, wonach Christus nicht in seinem stellvertretenden Werk, sondern in seiner Person unsere Gerechtigkeit vor Gott sein soll, ist im 3. Artikel der Konkordienformel mit reichlicher Schriftbegründung ausdrücklich abgewiesen.[1175]

2. Der seligmachende Glaube ist *fiducia cordis*. ^

Weil der Glaube, insofern er selig macht, nur das Evangelium, das um Christi willen Vergebung der Sünden zusagt, zum Objekt hat, so ist der Glaube seinem Wesen nach (*formaliter*) Vertrauen des Herzens (*fiducia cordis*) auf die im Evangelium dargebotene Gnade. Dies kommt auch zum Ausdruck durch die Redeweise πιστενειν είς τον υϊόν, Joh. 3, 16.18. 36; πιστενειν είς Χριστόν, Gal. 2,16.[1176] Solange jemand von Christo nur Notiz nimmt (*notitia historica*) und die Kunde von ihm für historisch wahr hält (*assensus historicus*), ohne auf Christum seines Herzens Zuversicht zu setzen, ist weder das Ganze noch ein Teil des Glaubens vorhanden, insofern er rechtfertigt und selig macht. Die Schrift nennt die Leute ungläubig (άπιστοι), die wie die Juden zwar von Christo Kenntnis haben und seine historische Wirklichkeit anerkennen, aber nicht an Christum (είς Χριστόν) als ihren Heiland glauben, auf ihn nicht vertrauen.[1177] Diese Benennung hat ihren Grund darin, daß Christus Nicht als eine historische Merkwürdigkeit, von der man Notiz nimmt, und die man gelten läßt, in die Welt gekommen ist,

---

1174) Neutest. Theol. II, 122.
1175) M. 530, 16; 527, 3; 612, 14—16. 22; 623, 57. 58.
1176) Hollaz, *Examen, De fide, qu.*. 16; Holtzmann, Neutest. Theol. II, 133.
1177) 2 Kor. 4, 4; Röm. 11, 23; Joh. 3, 18.

sondern als der Sündentilger und Versöhner der Menschen,[1178] auf den die Menschen vor Gott vertrauen sollen.[1179] Der seligmachende 'Glaube ist daher nicht früher und nicht später vorhanden, als der Mensch in seinem Herzen auf Christum als seinen Heiland sich verläßt. Rom belegt die Lehre, daß der rechtfertigende Glaube das Vertrauen des Herzens auf die von Christo erworbene Gnade sei, mit dem Fluch,[1180] um Raum für seine Werklehre zu schaffen und die Seelen in Ungewißheit in bezug auf die Gnade zu erhalten. Das lutherische Bekenntnis, Luther und die lutherischen Lehrer hingegen schärfen mit großer Entschiedenheit ein, daß das Vertrauen auf die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Gnade oder Barmherzigkeit Gottes gerade das sei, wodurch der Glaube rechtfertigender Glaube ist (*fides, qua iustificat, sive qua iustificans est*). Es heißt in der Apologie: „Der Glaube ist nicht bloß, ein Wissen im Verstände, sondern auch ein Vertrauen im Willen, das heißt, er ist ein Wollen und Empfangen dessen, das in der Verheißung dargeboten wird, nämlich die Versöhnung und die Vergebung der Sünden. So gebraucht die Schrift das Wort ‚Glaube'."[1181] Die lutherischen Dogmatiker, von Chemnitz an bis auf Hollaz, widmen der Darlegung, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, das Vertrauen (*fiducia*) des Herzens auf die im Evangelium zugesagte Gnade sei, einen breiten Raum. Dies geschah im Gegensatz zu Rom. Die römische Polemik richtete sich mit aller Gewalt gegen die *fiducia*. Beharrlich wiederholte sie: der Glaube, als Vertrauen auf die Gnade Gottes gefaßt, sei eine psychologische Unmöglichkeit, eine „Chimäre", ein „Monstrum".[1182] Wolle man den Glauben rein erhalten, so müsse man das Vertrauen auf die Gnade Gottes vom Glauben ausschließen und erst auf den Glauben als Frucht desselben folgen lassen. Würde man die

---

1178) Joh 1, 20, I Joh 4, 9, 1 Tim. 2, 5. 6.

1170) Rom 10, II, Ps. 2, 12, I Petr. 2, 6 ff.

1180) *Conc. Trid., sess. 6, can. 12: Si quis dixerit fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, anathema sit*.

1181) Apol 130, 183: *Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum. Sic utitur nomine fidei Scriptura*.

1182) Pighius, bei Chemmtz, *Examen, De fide iustificante*, p. 163 ; bei Quenstedt, *Syst*. II, 1348.

fiducia in den Glauben selbst verlegen, so würde das in sich schließen, daß der Glaube auch im Willen des Menschen, also ein Wollen der Gnade sei. Das sei aber eine psychologische Unmöglichkeit, da der Glaube nur im Verstände seinen Sitz habe. Darauf antworten die Dogmatiker mit der Apologie der Augsburgischen Konfession (139, 183), daß der Glaube allerdings nicht bloß Verstandes-, sondern auch Willenssache sei, oder daß Christus nicht bloß mit dem Verstände, sondern auch mit dem Willen ergriffen werde. Das Ergreifen mit dem Willen aber sei die *fiducia* das Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo. Für *fiducia* sagen sie deshalb auch oft *apprehensio fiducialis*.[1183] Quenstedt definiert: Das Ergreifen mit dem Willen (*apprehensio voluntatis*) „ist nichts anderes als das Vertrauen und bezeichnet das Begehren Christi und das Hinzutreten zu Christo" (*nihil aliud est quam fiducia notatque desiderium et accessmn ad Christum).*[1184] Dieser *actus fiduciae*, durch den Christus mit dem Willen ergriffen, gewollt, begehrt wird, bilde das Wesen (*forma*) des Glaubens, insofern er rechtfertigt, *qua iustificat*. Weil die Römischen die *fiducia* erst auf den Glauben folgen lassen wollten, so unterscheiden die Dogmatiker zwischen dem Akt des Vertrauens (*actus fiduciae*), der zum Glauben selbst gehört, und solchen Akten, die als Frucht des Glaubens auf denselben folgen, wie die in das Gefühl tretende Freude an der Gnade, die Freudigkeit und Zuversichtlichkeit in der Anrufung Gottes. Diese letzteren Akte seien nicht immer mit dem wahren Glauben verbunden. Aber der Akt des Vertrauens, wodurch die Gnade, mit dem Willen ergriffen, gewollt oder begehrt wird, gehöre zum Glauben selbst, insofern er rechtfertigt.[1185] Um dies noch besonders einzuschärfen, unterscheidet

---

1183) Dannhauer, Hodos. XI, p. 671. 1184) *Systema* II, 1348.

1185) Quenstedt 11, 1337 : *Ex parte voluntatis requiritur ad fidem in Christum fiducia, quae hic non accipitur pro* παρρησία *seu confidentia orta ex meriti Christi receptione, haec enim fidem iustificantem et iustificationem demum sequitur, sed pro actu fidei iustificantis, qua iustificans est. . . . Fiduciae est Christum quaerere, Es. 55, 6; Araos 5, 4, avide appetere, Ps. 42, 2. 3* . So unterscheidet auch Dannhauer, *Hodos. XI, 670. 671.* Er beschreibt die *apprehensio fiducialis* des Glaubens im Gegensatz zu dem römischen Glauben als einen Willensakt, der aus sein Objekt zustrebt (*suopte impetu fertur*), als einen aneignenden Akt, der Christum als Heiland begehrt (*desiderio quaero ut meum, amplexu capio ut meum*) usw. Dannhauer setzt aber hinzu, daß dieser Akt verschieden sei von dem Akt, mit dem die Liebe Christum umfängt und ergreift und sich Christi freut, ab am-

Quenstedt sorgfältig zwischen einem theoretischen und praktischen Ergreifen Christi. Das theoretische Ergreifen hat statt, wenn ein Mensch in einem tadellosen Schluß sich vorrechnet: Christus ist für alle Menschen gestorben, also auch für mich. Diese *apprehensio theoretica*, sagt Quenstedt, könne sich auch bei Gottlosen finden, die in ihrem Herzen das Heil in Christo für ihre Person gar nicht begehren.[1186] Das praktische Ergreifen Christi hingegen schließe das Vertrauen des Herzens und Willens in sich und bezeichne das Begehren (*desiderium*) Christi und das Hintreten zu ihm, und das sei die *fiducia*, die den Glauben zum rechtfertigenden Glauben macht.[1187] So eifrig Rom war, dem Glauben die *fiducia*, die Ergreifung Christi mit dem Willen oder das *velle gratiam* zu entziehen, so eifrig waren die lutherischen Lehrer, die *fiducia* als das den rechtfertigenden Glauben konstituierende Moment festzuhalten. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß die Dogmatiker von Chemnitz an bis auf Hollaz die *fiducia* oder die *apprehensio fiducialis* in gehäuften Ausdrücken als ein Wollen, Suchen, Begehren, Umfassen Christi beschreiben und hinzusetzen, daß mit der Leugnung der so aufgefaßten iiduoia das Ergreifen oder die persönliche Aneignung Christi geleugnet werde. Endlich hebt Chemnitz noch hervor, daß auch der schwächste Glaube schon *fiducia* sei. Er sagt: „Wenn der Glaube im Objekt nicht irrt, sondern dasselbe unter Zittern mit noch so schwachem Vertrauen ergreift oder zu ergreifen trachtet und begehrt (*expetit*), so ist das zwar ein kleiner und schwacher, aber dennoch wahrer Glaube.[1188] Dieselbe Materie

---

plexu et apprehensione caritatis distinctus, quod haec fidei apprehensionem sequatur, secunda quasi animi negotiatione; prius apprehendit manus mendica thesaurum, post eo gaudet, post amat

1186) A. a. O., p. 1338: *Ita enim vel ipsi impii, qui non desiderant, ut propter Christi meritum sibi obtingat salus, inferre possunt.*.

1187) A. a. O., p. 1338 *Alia vero apprehensio est voluntatis et practica, quae totius cordis et voluntatis in merito Christi recumbentiam involvit notatque desiderium et accessum ad Christum eiusque meriti applicationem et appropriationem fiducialem; et haec proprie est fiducia*.

1188) Chemnitz, *Examen, De fide iustif., p. 159 sqq.;* Dannhauer, Hodos. XI, 670 8tp; Quenstedt, 8^8t. II, 1338 8tz. Hollaz wiederholt dann (*Examen. qu*. 13): „Die meisten Theologen erwähnen als Akte oder Teile des Glaubens die Erkenntnis, die Zustimmung und das Vertrauen. Unter Vertrauen begreifen sie das Begehren der Gnade (*sub fiducia desiderium gratiae complectuntur*). Als Zeugen führe ich D. Calov und D. Quenstedt an. Jener sagt (*Syst*. X, 303): ‚Zum Vertrauen gehört: Christum suchen, Ies. 55, 6, heftig begehren (*avide appetere*), Ps. 73, 28, nach ihm lechzen (*anhelare ad ip-*

muß unter einem andern Gesichtspunkt, nämlich bei der *fides actualis*, wieder ausgenommen werden.

Was die Beschreibung des Glaubens als *notitia, assensus* und *fiducia* betrifft, so ist folgendes festzuhalten: 1. Versteht man unter notitia nur das geschichtliche Wissen von Christo (*notitia historica*), das auch der natürliche Mensch haben kann, und unter *assensus* nur eine auf natürlichen Gründen [1189)] beruhende Zustimmung zur Botschaft von Christo, so sind beide, *notitia* und *assensus*, genau geredet, nicht Teile des seligmachenden Glaubens, weil dieser ganz durch übernatürliche Wirkung (εν δυνάμει θεον 1 Kor. 2, 5) sein Entstehen und Bestehen hat. Luther sagt (XI, 126) von dem Glauben, der nur die „Historie" von Christo weiß und für wahr hält, und den auch die Sünder und Verdammten haben: „Es ist ein natürlich Werk ohne Gnaden." „Von dem Glauben lehrt die Schrift und Gottes Wort nicht",„nämlich wenn sie vom seligmachenden Glauben redet. Doch ist zur Abweisung der römischen *fides implicita* oder *carbonaria* („Köhlerglaube") festzuhalten, daß die *fides iustificans*s stets die äußere Bekanntschaft mit dem Evangelium voraussetzt, nach Röm. 10, 14: Πώς πιστενσουσιν ον ονκ ηκονσαν; Luther sagt von der römischen *fides implicita*, wonach man glaubt, was die Kirche glaubt, oder was in der Schrift steht, ohne zu wissen, was die Kirche glaubt oder die Schrift lehrt: „Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel!"[1190)] 2. Versteht

---

sum), Ps. 42, 2. 3, sein Ziehen *begehren*, Hohel. 1,4; Joh. 6, 44/ Tiefer (Quenstedt) schreibt (*System*. IV, 291): ‚Das Vertrauen bezeichnet das Verlangen nach Christo und den Zutritt zu ihm und die Zueignung und Aneignung seines Verdienstes.'"

1189) wie elterliche Autorität, Gewohnheit, menschlich-iyissenschaftliche Beweisführung usw.

1190) St. L. XVII, 2013. Hier berichtet Luther auch, wie der Ausdruck „Köhlerglaube" entstanden „Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden als über einen armen Laien gefragt: Lieber Mann, was glaubst du? Der Köhler antwortete: Das die Kirche glaubt. Der Doktor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Danach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgend hat konnen bleiben noch Ruhe haben, bis daß er sprach: Ich glaube, das der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thoma Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis daß er sprach: Ich glaube, was in diesem Buche steht, und hatte die Bibel in Armen. Aber Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel! Denn wo diese nicht anders haben denn also geglaubt, so hat sich beide Doktor und Köhler in Abgrund der Hölle hinein geglaubt." Gaß über den „Köhlerglauben", Geschichte der Protest. Dogmatik I, 375, Anm. 2. Die lutherischen Dogmatiker weisen darauf hin, daß

man unter *notitia* nicht bloß die *notitia historica*, sondern die vom Heiligen Geist gewirkte Erkenntnis Christi und unter *assensus* nicht eine auf natürlichen Gründen beruhende Zustimmung zum Evangelium, sondern die vom Heiligen Geist gewirkte Zustimmung zur Gnadenverheißung des Evangeliums, so bezeichnet jeder der Ausdrücke, gerade wie *fiducia*, den ganzen rechtfertigenden Glauben. Dies ist der Sprachgebrauch der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses. Die Schrift bezeichnet mit dein Begriff „Erkenntnis" den ganzen seligmachenden Glauben an Stellen wie Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, JEsum Christum, erkennen" (*γινώσκωσιν)*.[1191] Phil. 3, 8 bezeichnet Paulus mit seiner Erkenntnis Christi JEsu, seines HErrn (τό νπερέχον τής γνώσεως τον Κυρίου μου), seinen ganzen rechtfertigenden Glauben (V. 9). Ebenso Gal. 4, 9; Luk. 1,77. Als „Beifall" oder „Zustimmung" ist der ganze seligmachende Glaube beschrieben 1 Joh. 3, 23: „Das ist sein Gebot, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes JEsu Christi" (ivα μοτενσωμεν τφ δνόματι του vlov αυτοΰ

---

die römische *fides impliciita* den Begriff des Glaubens aufhebt. Baier (III, 136): *Credere non possumus, nisi quae mente apprehendimus aut apprehensione simplici cognovimus*. Mit *apprehensio simplex* bezeichnete man die Tätigkeit des menschlichen Geistes, durch welche eine in Worten ausgedrückte Sache in den menschlichen Geist nur ausgenommen wird, im Unterschiede von der Tätigkeit, durch welche das in den Worten Ausgedrückte (*res proposita*) angenommen oder verworfen wird. Die *apprehensio siinplex* des in den Worten der Schrift Ausgedrückten ist dem natürlichen Menschen nicht nur möglich (Konkordienf. 601, 53), sondern auch unumgänglich nötig, wenn es zu dem vom Heiligen Geist zu wirkenden Glauben kommen soll (Konkordienf. 601, 52. 54). Wenn Christus das Evangelium zu predigen befiehlt, so setzt dies voraus, daß die Menschen das, was gepredigt und gelehrt wird, in ihren Geist aufnehmen. Scherzer sagt daher etwas derb: „Wer sagt, daß er glaube, was die Kirche glaubt, ohne zu wissen, was die Kirche glaubt, der lügt (*mentitur*). Niemand kann glauben, was er nicht weiß." (*Systema*, S. 426.) Das trifft selbst aus dem natürlichen Gebiet zu. Die römische Polemik sucht an diesem Punkt dadurch Verwirrung anzurichten, daß sie den *status controversiae* durch den Einwurf verschiebt, daß die *mysteria fidei* über die menschliche Erkenntnis hinaus liegen. Die lutherischen Lehrer antworten mit der Unterscheidung zwischen dem „Daß" (τό oxi) und dem „Wie" (τό πώς). Ersteres ist auf Grund der klaren Schrift möglich und nötig, letzteres ist uns nicht befohlen. (Vgl. Gerhard, *De iustif.*, § 69.)

1191) So sagt auch Quenstedt (II, 1356) zu Joh. 17, 3: *Intelligitur* γνώοις*, non mere* θεωρητική*, sed* πρακτική *et* ζώονοα*, eificax et viva cognitio, quatenus veram cordis fiduciam sive fiducialem apprehensionem ac receptionem includit*.

'Ιησού Χρίστον); 1 Joh. 5,1: „Jeder, der da glaubt, daß (δτι) JEsus der Christ ist, der ist von Gott geboren." Als „Zuversicht" ist der ganze seligmachende Glaube beschrieben durch das πιστεύειν εις τον υιόν, εις αυτόν, εις τον υιόν τον μονογενή Joh. 3, 36.18.16. Mit diesem Sprachgebrauch der Schrift stimmt genau das lutherische Bekenntnis, indem es ebenfalls mit jedem der drei Ausdrücke den ganzen rechtfertigenden Glauben bezeichnet. Mit der „Erkenntnis" Apol. 95, 46: *Fides, quae gratis accipit remissiohem peccatorum . . ., est vera cognitio Christi; 105, 101: Quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum*. Mit „Beifall" oder „Zustimmung" ist der ganze Glaube bezeichnet Apol. 108,113: *Sola fide, et quidem fide proprie dicta, accipitur remissio peccatorum. . . . Est autem fides proprie dicta, quae assentitur promissioni; de hac fide loquitur Scriptura; 95, 48: Saepe iam diximus nos de fide in Christum, hoc est, de fide remissionis peccatorum, de fide, quae vere et ex corde assentitur promissioni gratiae, loqui*. Mit „Vertrauen" oder „Zuversicht" ist der ganze seligmachende Glaube beschrieben Apol. 140,194 (deutscher Text): „Glauben heißt vertrauen auf. Gottes Barmherzigkeit, daß er gnädig sein wolle um Christus' willen, ohne unfern Verdienst, und das heißt glauben den Artikel Vergebung der Sünden." Als Synonyma sind „Vertrauen" und „Beifall" gebraucht Apol. 95,48: „Der Glaube, welcher vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten usw. (das wissen die Teufel auch), sondern ist die Gewißheit oder das gewisse, starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum." Man bereitet sich unnötige Schwierigkeiten, wenn man *notitia, assensus* und *fiducia*, insofern sie vom Heiligen Geist gewirkt sind, als Teile des rechtfertigenden Glaubens gegeneinander abgrenzen will, während mit den Ausdrücken ein und dieselbe Sache, nämlich der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube an Christum, unter verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnet wird. Was auch noch Buddeus sagt, ist richtig: *Cognitio sine assensu et assensus sine fiducia non est ea cognitio nec ille assensus, qui fidem iustificantem constituit.*[1192]

1192) *Institutiones theol. dogmaticae* 1741, p. 862.

3. Der seligmachende Glaube ist *fides specialis*. ^

Weil der seligmachende Glaube das Evangelium von der Vergebung der Sünden zum Objekt hat, so ist er stets *fides specialis*, Einzelglaube oder persönlicher Glaube, das heißt, ein Mensch ist dann gläubig, .wenn er nicht bloß dafürhält, daß eine Vergebung der Sünden für andere Menschen vorhanden sei, sondern glaubt, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sei, oder wenn er die auf alle Menschen gehende Verheißung des Evangeliums (I Tim. 2, 6 ; Joh. 1,29; 3,16 usw.) auch auf seine Person bezieht, wie Paulus (Gal. 2,20): „Ich lebe im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat" usw. und Hiob (19,26): „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt." Solange diese Beziehung der Gnade auf die eigene Person noch nicht statthat, ist noch persönlicher Unglaube (ἀπιοτία) da. Wie in Gottes Herzen um Christi Genugtuung willen für jedes menschliche Individuum die völlige Vergebung der Sünden vorhanden ist (μη λογιζόμένος αὺτοϊς τά παραπτώματα αυτών, 2 Kor. 5,19), und Gott im Wort des Evangeliums jedem menschlichen Individuum, vor dessen Ohren oder Augen das Evangelium kommt, die Vergebung der Sünden darbietet, so kommt Gottes Gnadenwille bei einem Menschen erst dann zum Ziel, wenn der einzelne Mensch durch den Glauben die göttliche Vergebung der Sünden sich zueignet. Alle diejenigen, welche die göttliche Vergebung nicht auf ihre Person beziehen, verachten Gottes Rat wider sich selbst wie die Pharisäer (Luk. 7, 30) und machen Gott tatsächlich zum Lügner, wie 1 Joh. 5, 9—11 bezeugt ist. Luther erinnert daher (X, 1107. 1112) daran, daß wir den zweiten Artikel des Apostolischen Symbolums nur dann recht verstehen und christlich gebrauchen, wenn wir zu den einzelnen Stücken das „für uns" hinzusetzen: „Obwohl diese Worte, daran sich der Glaube halten muß, 'für uns geboren, gelitten' usw., nicht ausdrücklich dastehen, .so muß man's doch aus andern hernach nehmen und durch alle diese Stücke ziehen." Die Apologie sagt (94, 45): „Dieser spezielle Glaube (*fides specialis*), wodurch jeder für seine Person (*unusquisque*) glaubt, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben werden, und Gott um Christi willen versöhnt und gnädig sei, erlangt Vergebung der Sünden und rechtfertigt uns."[1193] — Es

---

1193) Hollaz sagt von der *fides specialis*, indem er zugleich den schwärmerischen Mißbrauch dieses Ausdrucks abweist: *Dicitur fides specialis non quod specialem aliquam promissionem pro obiecto habeat, quae credenti peculia-*

könnte zunächst auffallen, warum die Apologie so nachdrücklich und oft [1194] betont, daß der rechtfertigende Glaube *fides specialis* sei. Es war dies Rom gegenüber nötig. Rom war durch die Umstände gezwungen worden, bei der Rechtfertigung auch wieder vom Glauben zü reden. Aber Rom darf die *fides specialis* nicht auskommen lassen, wodurch der erschrockene Sünder die Vergebung der Sünden durch den Glauben auf seine Person bezieht und also der Gnade Gottes gewiß ist. Das Kirchenwesen des Papstes ist — woran immer wieder zu erinnern ist — aus die Ungewißheit der Gnade gegründet. So wendete sich die römische Polemik gegen die *fides specialis* und behauptete, zur *fides specialis* oder zur persönlichen Gewißheit der Gnade gehöre eine besondere Offenbarung, wie sie etwa Paulus, Petrus und andern Privilegierten Personen zukomme.[1195] Wenn die gewöhnlichen Christen eine persönliche Gewißheit der Gnade Gottes für sich in Anspruch nehmen wollten, so sei dies eine Einbildung. Demgegenüber weist die Apologie immer wieder daraus hin, daß die *fides specialis*, wodurch der Christ die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Gnade Gottes im Glauben sich zueignet und derselben gewiß ist, allen Christen zukomme; und daß dies die Lehre der Schrift und der ganzen christlichen Kirche sei.[1196] — Es ist noch daraus hinzuweisen, daß auch alle Leugner.der *gratia universalis* die *fides specialis* unmöglich machen, soweit ihre Lehre in Betracht kommt. Wenn das Evangelium aus alle Menschen, nur einen ausgenommen, lautete und der Name dieses einen Unglücklichen in der Schrift nicht genannt wäre, so könnte kein Mensch auf Grund des Evangeliums glauben, daß Gott ihm gnädig sei. Daher müssen die Vertreter der *gratia particularis* ihre Lehre in der Praxis desavouieren, wenn sie erschrockene Sünder seelsorgerisch zu behandeln haben.[1197] Auch alle Leugner

---

riter sit facta, sed ob applicationem, per quam sub promissione universali de gratia Dei et merito Christi ad se in individuo descendit. (Examen, De fide, qu. 2.)

1194) Vgl. M. 94, 45; 176, 59; 177, 60; 180, 74; 205, 21. A. C. 45, 23..

1195) Quenstedt II, 1367; Chemnitz, *Examen, De fide iustif.*., p. 163 sqq.

1196) Apol. 177, 60: *Nos praeter illam fidem* (dem historischen Wissen von Christo) *requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. De liac fide speciali litigamus. . . . Huic fidei tribuimus, quod iustificet et regeneret, dum ex terroribus [conscientiae] liberat, et pacem, gaudium et novam vitam in corde parit. . . . Nec aliud sentit ecclesia. Christi, etiamsi adversarii nostri reclamant*.

1197) Vgl. S. 54.

der sola Zratia machen die *fides specialis* unmöglich, weil sie menschliches Tun in das Evangelium mengen, und jede gesetzliche Forderung, ob groß oder klein, die Beziehung der Gnade Gottes aus die eigene Person verhindert. Wie Luther sagt, daß er der Gnade Gottes nicht gewiß sein könnte, wenn dieselbe auch nur durch ein Vaterunser bedingt wäre, weil dann die Frage entstehen würde, ob das Vaterunser auch die nötige Qualität gehabt habe.[1198)]

4. Der seligmachende Glaube ist *fides actualis*. ^

Weil der Glaube, insofern er in den besitz der Vergebung bringt, die Verheißung des Evangeliums zum Objekt hat, so ist er stets *fides actualis,* das heißt, Akt des Ergreisens, *actus apprehendendi*, und zwar nicht nur bei den Erwachsenen, sondern auch bei den Kindern.[1199)] Alle, welche den rechtfertigenden Glauben im Gegensatz zum Akt des Ergreisens als eine im Herzen ruhende Potenz oder Beschaffenheit [1200)] fassen, denken sich einen Glauben, der von seinem rechtfertigenden Objekt, der Verheißung des Evangeliums, getrennt ist, und sie schreiben daher dem Glauben an sich, dem Glauben als Werk oder guter Beschaffenheit, die Rechtfertigung zu. Noch anders ausgedrückt: Alle, welche den Glauben nicht als den Akt fassen, der die Verheißung des Evangeliums ergreift, schreiben dem Glauben die Rechtfertigung zu nicht in der Kategorie der Beziehung (*in praedicamento relationis*), sondern in der Kategorie der Qualität (*in praedicamento qualitatis*). Die Leugnung der *fides actualis* versetzt wieder mitten in das römische Lager. Dies erklärt uns Luthers zum Teil heftige Polemik gegen die scholastischen Definitionen des Glaubens als eines Habitus oder einer ruhenden Qualität. „Das sind" — sagt er — „bloße Wortungeheuer (*portenta verborum*), die sie selbst nicht verstanden haben, und mit diesen Träumen haben sie den Glauben verdunkelt." Positiv führt Luther dann aus, daß auch bei denen, die Christen geworden sind, der Glaube ein fortgesetzter Akt ist (*continuata actio*), wodurch der Christ im Schlafen und Wachen, Stehen und Gehen die Vergebung der Sünden im Evangelium ergreift. Die Löwener Theologen, die dies leugnen, nennt er „*asini Lovanienses*" und sagt von ihnen, daß sie „die Substanz und das Wesen (*sub-*

1198) Vgl. S. 54 f.

1199) Matth. 18, 6: 0i μικροί qi πιατεΰοντες εις εμέ. Über den Glauben der Kinder folgt noch ein besonderer Abschnitt.

1200) *Potentia credendi, actus primus, otiosus habitus, qualitas*.

stantiam et essentiam) des christlichen Glaubens und Lebens verleugnen.[1201] Sehr entschieden fordern auch die Dogmatiker, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, stets als *fides actualis*, als Glaubens akt, gefaßt werde, selbst bei Kindern.[1202] Und weil der Glaube nicht bloß ein Akt im Verstände, sondern auch ein Akt im Willen ist, also auch mit dem Willen die Verheißung der Vergebung der Sünden ergriffen wird, so sagen sowohl das lutherische Bekenntnis als auch die lutherischen Theologen, wie schon bei der *fiducia fidei* durch mehrere Zitate belegt wurde, der Glaube sei ein die Gnade oder Christum Wollen (*velle*),[1203] Suchen (*quaerere*),[1204] Begehren (*expetere, desiderare*),[1205] aus Christum Zustreben oder Zufahren (*in Christum tendere, in Christum ferri*), [1206] nach

---

1201) Zu Gen. 49, 11. 12: *Exeg. opp.,* Erl.*XI, 234 sq.*.; St. L. II, 1996 f. — Vgl. auch gegen die *rigida qualitas Exeg. opp. VII, 132 sqq*.

1202) Quenstedt II, 1141 sqq.

1203) Apol. 95, 48: „Der Glaube, welcher rechtfertigt . . , ist das Wollen und Empfangen (*velle et accipere*) der dargebotenen Verheißung der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung.” Apol. 125, 106 wird das *velle accipere* des Glaubens durch *apprehendere* erklärt: *velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur.* Apol. 139, 183 wird die *fiducia in corde* durch *velle et accipere* erklärt: Der Glaube ist *fiducia in corde, hoc est, velle et accipere hoc, quod in promissione offertur.* Wo nicht das Wollen der Verheißung ist, da ist auch kein Ergreifen der Verheißung und kein Vertrauen auf die Verheißung, also keine *fides actualis*.

1204) Luther sagt axiomatisch in bezug auf die Stellen, in welchen den Heiden ein Suchen Christi zugeschrieben wird: „Suchen heißt glauben”, *quaerere significat credere. (Exeg. opp*. Erl. XX, 130.) Ebenso das lutherische Bekenntnis, Apol. 114, 33: „Das heißt Messiam oder Christum wahrlich erkennen, bei ihm suchen Vergebung der Sünden. Dasselbige von Christo halten, also Christum erkennen, annehmen, das heißt recht an Christum glauben.”

1205) Luther (VII, 30): „Gott will und begehrt, daß man nach seiner Gnade ein inbrünstiges Verlangen tragen soll. , Und eben dies tut der Glaube, welcher die Gnade für köstlich hält und deswegen heftig nach derselben hungert und dürstet und sie also erlangt.” Hollaz (*Examen, De fide, qu*. 12) unterscheidet so zwischen Glauben und der Liebe als Frucht des Glaubens: Der Glaube ist ein Akt des Begehrens, durch den wir Christum wollen (*actus concupiscentiae, quo Christum volumus*). Die Liebe ist ein Akt des Wohlwollens, durch den wir Christo Gutes wollen (*actus benevolentiae, quo Christo bona volumus*). Chemnitz nennt auch den schwächsten Glauben ein Begehren der Gnade in den bereits angeführten Worten (S. 511).

1206) Hollaz: „Der Ausdruck ‚an Christum glauben^ bezeichnet durch die Präposition ‚an' (εις), mit dem Akkusativ verbunden, einen Akt, wodurch der Glaubende gleichsam auf Christum zustrebt *actum in Christum tenden-*

Christo die Hand ausstrecken (*extendere*), Christum umfangen (*amplecti, complecti*),[1207] Christo kommen, zu Christo herzutreten, zu Christo laufen (*venire, accedere, currere ad Christum),*[1208] an Christum sich hängen, mit Christo sich verbinden

---

tem), wodurch der Glaubende gleichsam über sich hinaus auf Christum zufahrt (*extra se in Christum feratur*). . . . Der Glaube heißt πληροφορία (Röm. 4, 21), weil durch denselben der Geist des Glaubenden völlig auf sein Objekt zufährt, wie ein Schiff mit vollen Segeln in den Hafen einläuft." (*Examen, De fide, qu*. 16.) — Dannhauer: „wie der Adler auf die Speise zufährt", *ut aquila fertur in escam. (Hod. X, 671.)*

1207) Luther: „Der Glaube, den sich der Mensch selbst gemacht (*fides acquisita*), steht da wie ein Faulpelz mit verschränkten Armen und spricht: ‚Das geht mich nichts an/ Der wahre Glaube umfängt mit ausgestreckten Armen fröhlich den Sohn Gottes, der für ihn dahingegeben ist, und spricht: Mein Geliebter gehört mir und ich ihm.' . . . Dies ist der Glaube, welcher allein uns rechtfertigt ohne Gesetz und Werke durch die Barmherzigkeit, die uns in Christo dargeboten ist." (Opp. v. u. IV, 379 sh.) Nach Calov (*Socin. profligatus*, p. 731) gehört zum rechtfertigenden Glauben: *ut manum fidei extendamus eademque illam* (die dargebotene Gnade) *apprehendamus*. Von fast allen Dogmatikern bis auf Hollaz werden die Worte von Brenz und Chemnitz zitiert. Brenz sagt: „Der Glaube hat sozusagen zwei Hände, eine, welche er nach oben streckt, und womit er Christum mit allen seinen Wohltaten ergreift, und so (*hac parte*) werden wir gerechtfertigt; die andere, welche er nach unten streckt, um die Werke der Liebe ... zu verrichten, und so beweisen wir zwar unfern Glauben, daß er recht sei, aber so werden wir nicht gerechtfertigt." (Bei Hollaz, Dxam., Do tläo, HU. 10.) Nach Chemnitz (Dxum., Do ticko iustit., P. 161) beschäftigt sich (vorsatur) der Glaube, damit er rechtfertige (*ut iustificet*), mit seinem Objekt „nicht durch kaltes Denken, nicht durch eine allgemeine und oberflächliche Zustimmung" (Dannhauer sagt noch, l. c., p. 670: nicht, wie Kopernikus und Ptolemäus ihre astronomischen Berechnungen anstellen), „sondern so, daß er es" (sein Objekt, Christum) „anerkennt, anschaut, begehrt, sucht (*expetat, quaerat*), ergreift, annimmt, umfängt (*complectatur*)".

1208) Apol. 173, 44: „Zu Christo kommen ist glauben, daß durch Christum die Sünden vergeben,werden." Luther zu Ies. 2, 3: „Was ist lieblicher und liebenswerter als das Evangelium? Es ist eine gewisse Lehre, auf welche die Gewissen sich stützen können, und es bietet einen gütig und gnädig gesinnten Gott dar, der seinen Sohn, den ewigen Gott, in den Tod gab für das Leben der Welt, damit wir Sünder Vergebung der Sünden haben möchten. . . . Weil das Evangelium dies allen Menschen zusagt und darbietet, deshalb laufen die Völker, die im Gewissen ihrer Sünden wegen geplagt sind, herzu (*accurrunt*), erfassen und empfangen fröhlich die Schätze der göttlichen Barmherzigkeit, die das Wort zeigt, und der Glaube an das Wort empfängt." (*Exeg*. opp. Erl. XXII, 38 sq.) Daß Luther dies „Herzulaufen", welches durch den Glauben sich vollzieht, lediglich Wirkung des Heiligen Geistes im Evangelium sein läßt, versteht sich von selbst. (l. c., 41 sq.)

(*adhaerere Christo, se adiungere Christo).*[1209]) Sie führen hierfür Schriftaussagen wie die folgenden an: die Versöhnung empfangen (λαμβάνειν, Röm. 5,11), die Gerechtigkeit ergreifen (καταλαμβάνειν, Röm. 9, 30), Christum annehmen λαμβάνειν, παραλαμβάνειν, Joh. 1,12; Kol. 2, 6), den HErrn suchen (דִּרְשׁוּ יְהוָה בְּהִמָּצְאוֹ [HEBREW] Ies. 55, 6), zu Christo oder dem Evangelium kommen (ἐλθεῖν πρός Χριστόν, Joh. 6, 44, ebenso Ies. 2, 2.3:
וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם —
הָלְכוּ עַמִּים רַבִּים [HEBREW] Zu Christo laufen (Ies. 55, 5:
אֵלֶיךָ יָרוּצוּ [HEBREW]), sich an den HErrn hängen (1 Kor. 6, 48: κολλώ μένος τώ Κυρίω εν πνενμά εστιν), Christum anziehen (Gal. 3, 27: Χριστόν ένδύεσϑαι) usw. Alle diese Ausdrücke, auch die bildlichen, bezeichnen die *fides actualis*, welche Christum oder die Vergebung der Sünden mit dem Herzen ergreift und durch das Ergreifen annimmt oder darauf im Herzen vertraut. Auch das βιάζεσϋ·αι τήν βασιλείαν, dem Himmelreich Gewalt antun (Matth. 11,12), beziehen die lutherischen Theologen mit Luther und Chemnitz auf den Glauben, insofern der Glaube die Vergebung der Sünden tatsächlich (*actualiter*) ergreift.[1210]) Wenn gefragt wird,

---

1209) Und zwar im Gegensatz zur *unio mystica*, dem Christus in uns, der Erneuerung und Heiligung. Gnade oder die Vergebung der Sünden haben wir nicht durch den Christus in uns, sondern in dem Christus für uns, der uns ein für allemal Vergebung der Sünden erworben hat uud in den Gnadenmitteln darbietet. Deshalb sagt Luther in bezug auf den rechtfertigenden Glauben: Er „reißt uns außer uns selbst und außer unser Herz" (*extra nos ipsos, extra cor nostrum*) „weit hinweg und führt mich aus Christum, den ich nicht sehe, fühle noch höre, und will, daß ich an dem Sohn Gottes hange und an ihn glauben solle. . . . Wir müssen unser Herz an ihn hängen und anstehen lassen Fasten, Beten usw. ..., daß ich gerechtfertigt werde”. (VII, 2214 f.) Hollaz nennt die Verbindung, welche dadurch zustande kommt, daß wir uns an den Christus außer uns hängen, die *fidei formalis* im Unterschiede von der *unio mystica* die eine Folge der ersteren ist. *Examen, De fide, qu*. 11: *Vocatur receptio fidei in sacris literis etiam . . . κόλλησις seu agglutinatio cum Christo in unum Spiritum, 1 Cor. 6, 17, adeoque infert unionem quandam, qualis est inter manum apprehendentem et thesaurum apprehensum et dicitur unio fidei formalis, distincta ab unione mystica ceu illius effectu*.

1210) Nachdem Luther das Herzuströmen der Völker zum Berg des HErrn vom Glauben an das Evangelium erklärt hat, setzt er hinzu: Christus erklärt (dies) „Matth. 11, 12 mit mehr Worten, wenn er sagt: Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt tun, reißen es an sich, als ob er sagte: Die Menschen werden nicht, mit Gewalt zum Wort gezwungen, sondern zwingen sich selbst". Ebenso Chemnitz, *Harmonia*, c. 36, p. m. 554, mit Berufung aus Ies. 2, 2 und Micha 4, 1 ff. Dannhauer nennt daher mit Berufung auf Matth. 41, 12 die *apprehensio fidualis fidei einen actus* βιαστικός*, non violentia iniusta, sed sollicito raptu, ut aquila fertur in escam*.

warum Luther und die lutherischen Theologen bei der Beschreibung der *fides iustificans* so energisch die „ruhende Qualität" und den „ruhenden Zustand" (*habitus*) abweisen und mit so viel Worten für die *fides actualis*, den Glaubensakt, eintreten, so ist zu sagen: Wir stehen hier wieder an einem Punkte, an dem es sich um Sein oder Nichtsein der christlichen Rechtfertigungslehre handelt, und an dem die Wege der lutherischen Kirche einerseits und die Wege der Römischen, der Schwärmer und der konsequenten Reformierten andererseits sich scharf scheiden. Alle Genannten gründen die Rechtfertigung auf den Christus in uns. So fassen sie den Glauben, sofern er mit dem Gerechtwerden des Menschen etwas zu tun hat, als Empfangs- oder Zulässungsmittel göttlicher Gnadenwirkungen auf den Menschen oder im Menschen. Die feligmachende Gnade ist ihnen die eingegossene Gnade (*gratia infusa*). Luther sagt (St. L. XIII, 917): „Auf dieser Lehre stehet das ganze Papsttum: die Gnade werde dem Menschen eingegossen." Das Tridentinum hat diese Lehre offiziell fixiert und die Gegenlehre mit dem Fluch belegt.[1211] Ebenso lehrten die Schwärmer, wie Schwenkfeld, die Rechtfertigung sei das Aufnehmen Christi in das Herz des Menschen und die Erneuerung und Heiligung.[1212] Ebenso die konsequenten Reformierten vom Standpunkt der Leugnung der *gratia uuiversalis* aus. Gibt es keine allgemeine Gnade und also auch keine alle Menschen angehende Gnadenverheißung, so ist der Glaube auch nicht *fides actualis* der Akt des Herzens und Willens, der die im Wort dargebotene Gnade ergreift und will, sondern eine ruhende Qualität im Herzen, eine Art *depositum* im Menschen, das zu den Gnadenmitteln keine Beziehung hat. So lehren die Dordrechter Beschlüsse einen Gnadenstand ohne einen Glaubensakt, der die Verheißung des Evangeliums ergreift. Nach der Dordrechter Theologie bleiben die Erwählten im Stande der Kindschaft und Rechtfertigung, wenn sie auch wie David und Petrus in „schwere und erschreckliche" Sünden fallen und dadurch das *exercitium fidei*, das ist, die *fides actualis,* welche tatsächlich die Gnade ergreift, verlieren.[1213] Dagegen hielten die Lutheraner fest: Der Glaube, in-

---

1211) *Sess. VI, can. 11: Si quis dixerit homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit*.

1212) Vgl. Quenstedt II, 1348 s<z.

1213) Cap. V, art. 5—8. Niemeyer, p. 716 sq.

sofern er rechtfertigt und selig macht, hat es nur mit dem Christus außer uns oder für uns zu tun, anders ausgedrückt: mit der Gnade, die Gottes gnädige Gesinnung (*favor Dei*) oder die Vergebung der Sünden um Christi willen ist, die in Gottes Herzen ist und bleibt, aber im Evangelium dargeboten und von seiten des Menschen durch den Glauben ergriffen wird. Die Konkordienformel bemerkt, es sei unter den Theologen Augsburgischer Konfession bekannt (*extra controversiam positnm est*), „daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb unser .... zu suchen". (M. 622, 55.) Weil so der Glaube, insofern er rechtfertigt, es mit einem außerhalb des Menschen gelegenen Objekt zu tun hat, so ist der Glaube, der mit dem rechtfertigenden Objekt in Verbindung setzt, ein „aus sich selbst Herausgehen", ein „aus sich selbst Herausfahren".[1214].Dies erklärt die Tatsache, weshalb die lutherischen Lehrer von Luther an bis auf Hollaz den rechtfertigenden Glauben von feiten des Willens als ein Wollen, Begehren, Suchen der Gnade, als die Hand nach Christo ausstrecken, auf Christum zustreben (*ferri, tendere in Christum*), sich an Christum hängen usw. beschreiben. Sie schreiben damit dem Menschen keinerlei Fähigkeit und Kraft zum Glauben zu,[1215] auch machen sie damit den Glauben nicht zu einem Gesetzeswerk, wie hie und da die Römischen einwarfen, sondern sie hielten' dadurch fest, daß der vom Heiligen Geist durch das Evangelium selbst gewirkte Glaube *fides actualis* ist, *actus apprehendi sive volendi gratiam* im wachenden und schlafenden Menschen, bei Erwachsenen und bei Kindern, im normalen Zustande, wenn sich der Christ seines Glaubens bewußt ist, und im Zustande der höchsten Anfechtung, wenn der Christ meint, er habe den Glauben verloren, Akt, wenn der Glaube wie ein Helles Licht brennt, und wenn er einem schwach glimmenden Döchtlein gleicht. „*Tolle hunc amplexum*", sagt Dannhauer (*Hod*., p. 671), „*non erit tibi firma promissio*." Walther: „Der Glaube ist eine fortwährende Tätigkeit, ein immer-

---

1214) Luther (St. L. XI, 455): „Es ist doch kein Rat, denn daß du dich außer dir selbst und allem menschlichen Trost allein in sein Wort ergebest." Das „außerhalb" ist natürlich nicht lokal gemeint. Das Wort kommt ins Herz und wird im Herzen bewegt. Wer auch im Herzen bleibt das Wort Objekt des Glaubens. Luther (*Exeg. opp. VII, 134): Fides est, habere verbum, in corde et non dubitare de verbo*.

1215) Im Gegenteil, weil der Glaube der *actus credendi* ist, wodurch der Mensch aus sich selbst herausgeht und das Wort von der Gnade ergreift, so ist er „die wunderbare Kunst", die nur der Heilige Geist wirkt.

währendes Zugreifen. Nur wissen wir nicht, wie das zum Beispiel im Schlafe geschieht." [1216])

Es ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob der Glaube als ein aktives oder passives Ergreifen aufzufassen sei. Es ist zu sagen: Der Glaube ist aktives Ergreifen, insofern er ergreift, nämlich sein Objekt Christum oder die im Evangelium dargebotene Vergebung. Der Glaube kann Passives Ergreifen genannt werden und ist auch so genannt worden,[1217)] insofern das Ergreifen nicht unter menschlicher Mitwirkung, sondern allein durch Gottes Wirkung geschieht. Um bei der Frage, ob der Glaube aktives oder Passives Ergreifen sei, auf der rechten Bahn zu bleiben, muß man daher nicht aktives und Passives Ergreifen einander entgegensetzen, sondern beides mit der angegebenen Unterscheidung nebeneinander stehen lassen. [1218)] Wer das „aktive Ergreifen", das *corde*

1216) *Indices* (zu Baiers Komp., ed. Walther) von Theodor Bünger. St. L. 1890, **S. 130**. [Ed. – see #9; year of publication probably 1899, not 1890]

1217) z. B. von Dannhauer, *Hodos*. XI, p. 671.

1218) Natürlich könnte die Frage bei allen Begriffen, die den Glauben an Christum bezeichnen, wiederholt und in gleicher Weise beantwortet werden. Der Mensch will oder begehrt die Gnade aktiv und passiv: aktiv, insofern er will und begehrt; passiv, insofern dies Wollen und Begehren allein vom Heiligen Geist gewirkt wird. Die Heiden kommen oder laufen zu Christo aktiv und passiv: aktiv, insofern sie kommen oder laufen;, Passiv, insofern dies Kommen oder Laufen ohne heidnische Mitwirkung, allein durch Wirkung des Heiligen Geistes, geschieht. Sie küssen den Sohn aktiv und passiv: aktiv, indem sie küssen; passiv, weil dies Küssen durch Wirkung des Heiligen Geistes geschieht. (Luther zu Ps. 2, 12. St. L. V, 178.) So hat auch Dannhauer die Sache gemeint. Den „sozusagen passiven Akt", *actus, ut sic dicam, passivus*, erklärt er näher so: „Ungefähr auf die Weise wie die Hand des Bettlers, die so schwach ist, daß sie nicht einmal aus sich (*ex se*) die Gabe erfassen kann, von einem andern ergriffen, gestärkt und in die Höhe gehoben wird, daß sie auf den dargebotenen Schatz zufährt (*in thesaurum oblatum feratur*), ihn umfaßt und festhält." (*Hodosophia* XI, 671.) Dannhauer redet also von einem passiven Akt des Ergreifens, chnoad eansarn ktüerentern, insofern dies Ergreifen nicht vom Menschen ausgeht, sondern allein von Gott gewirkt wird. In derselben Definition und unmittelbar daneben beschreibt Dannhauer den Glauben sehr deutlich als „aktives Ergreifen", nämlich „1. als Akt des Willens, der auf das erkannte Objekt mit innerem Drang zufährt (*suopte impetu fertur*); 2. als aneignenden Akt, der in diesen Worten dargelegt ist: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, ich bin gewiß, daß Christus für mich gestorben ist, den suche ich mit Verlangen für mich, erfasse ich mit Umfangen für mich, halte ich im Vertrauen für mich (*hunc desiderio quaero ut meum, amplexu capio ut meum, teneo fiducia ut meum*); 3. als einen Gewaltakt, Matth. 11, 12, nicht in ungerechter Gewalt-

apprehendere, velle, velle accipere Christum usw. leugnet, leugnet das, Wodurch der Glaube mit feinem rechtfertigenden, außerhalb des Menschen gelegenen Objekt verbindet. Er schreibt entweder dem Glauben an sich, als Qualität im Menschen, die Rechtfertigung zu oder gar dem Glauben, insofern derselbe Gnadenwirkungen in den Menschen aufnimmt oder in dem Menschen zuläßt (*obicem non ponere, recipere sive admittere operationes Spiritus Sancti*). Er hat römisches Gebiet betreten. Wer das „Passive" Ergreifen leugnet, wenn es sich um die *causa efficiens* des Ergreifens handelt, lehrt synergistisch.

5. Der Glaube ist zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit lediglich instrumental. ^

Weil der Glaube, insofern er rechtfertigt und selig macht, das Evangelium zum Objekt hat, so ist er als rechtfertigender und seligmachender Glaube immer nur instrumental zu fassen, das ist, lediglich als Annahmemittel (*medium* ληπτικόν) der im Evangelium zugesagten Gnade Gottes oder Sündenvergebung. Auf diese Funktion des Glaubens [1219] Aneignung der Gnade Gottes mußte bei der vorstehenden Charakterisierung des Glaubens immerfort hingewiesen werden. Aber die rechte Auffassung und möglichst genaue Formulierung der Instrumentalität des Glaubens ist angesichts des vielgestaltigen Irrtums theologisch so wichtig, daß wir über diesen Punkt noch einen besonderen Abschnitt folgen lassen. Wenn an irgendeinem Punkt der christlichen Lehre, so ist hier das klare Wasser getrübt worden. Die biblischen Termini „durch den Glauben", „aus dem Glauben" usw. sind mit einem völlig unbiblischen Inhalt gefüllt worden. Unter der bloßen Instrumentalität des Glaubens ist dies zu verstehen, daß dem Glauben kein eigener Wert neben der Gnade Gottes in Christo zugeschrieben werden darf. Daß dies Schriftlehre sei, geht unwidersprechlich daraus hervor, daß in der Rechtfertigung der Glaube allen Werken und jeder guten Beschaffenheit des Menschen entgegengesetzt wird: τω μη έργαζομένω, πιστενοντι δε επί τον δικαιονντα τον ασεβή, λογίζεται ή πίοτις αντοΰ εις δικαιοσύνην Rom. 4, 5. Im lutherischen Bekenntnis heißt es zur Wahrung der

---

tätigkeit, sondern in angelegentlichem Zufahren, wie der Adler auf die Speise zufährt. Man lese Chemnitz" (*actus* βιαστικός*, non violentia iniusta, sed sollicito raptu, ut aquila fertur in escam — videndus D. Chemnitius*).

1219) *Officium et proprietas fidei.* F. C. 618, 38.

bloßen Instrumentalität des Glaubens wiederholt: „Der Glaube rechtfertigt und macht selig nicht deshalb, weil er ein an sich so würdiges Werk wäre, sondern nur, weil er die verheißene Barmherzigkeit annimmt." [1220] Dasselbe wollen auch die Dogmatiker mit den Axiomen: „Der Glaube rechtfertigt nicht in der Kategorie der Qualität, sondern in der Kategorie der Beziehung", „Der Glaube rechtfertigt nicht als Akt an sich, sondern durch sein Objekt, das er ergreift", „Der Glaube rechtfertigt nicht als Werk, sondern als Werkzeug" usw.[1221] Gaß deutet gelegentlich an,[1222] daß es schwer sei, das bloß organische Verhältnis des Glaubens bei der Rechtfertigung festzuhalten. Er bemerkt bei der Charakterisierung der Polemik Gerhards gegen Bellarmin: „Wie schwer gelang es, den Glauben dergestalt instrumental zu fassen, daß dessen subjektive Bedeutung, nach welcher er doch irgendwie einen christlichen Habitus ausdrücken und den Keim der werdenden Besserung in sich tragen muß, gänzlich aus dem Spiele blieb!" Dazu ist zu sagen: Die Schwierigkeit ist groß, ja unüberwindlich, sooft man daran geht, den Begriff und die Funktion des Glaubens in der Rechtfertigung ohne sein Korrelat, die objektive Versöhnung und das Evangelium, festzustellen. Geht man aber, wie es der Sachlage entspricht und die Schrift ausdrücklich fordert,[1223] vom Korrelat des Glaubens, nämlich von der völligen Versöhnung der Welt, die durch Christum geschehen ist, und vom Evangelium als der göttlichen Proklamierung der geschehenen Versöhnung aus, so ist es schwer, ja unmöglich, den Glauben in der Rechtfertigung anders als lediglich instrumental zu fassen. Alle Gedanken, daß der Glaube selbst von guter Qualität, ein gutes Werk, ein „sittlicher Akt" sein müsse, oder daß ihm die Liebe, resp. die „werdende menschliche Besserung" die rechtfertigende Kraft zuführe (*fides iustificans qua operibus formata*) — alle solche Gedanken Passen in die durch Christum vor 1900 Jahren geschaffene Situation gar nicht hinein. Weil es immer wieder vergessen wird, so muß es auch *usque ad nauseam* gesagt werden, daß die göttliche Vergebung der Sünden eine durch Christi stellvertretendes Werk fertige, von jeder menschlichen Qualität und werdenden Besserung völlig unabhängige Tatsache ist (μη λογιζό-

---

1220) Apol. 96, 56; 103, 86; Könkordienf. 612, 13.

1221) Quenstedt II, 789, besonders *distinctio VIII., IX., obiectionum* διάλνσις, V, P. 793; ferner die Note zu ϑέαις XI, P. 743 sq.

1222) Geschichte der Protest. Theol. I, 294.

1223) 2 Kor. 5, 18 ff.; Röm. 3, 24 ff.

μένος αυτόϊς τά παραπτώματα αυτών, 2 Kor. 6, 19), die von Gott den Menschen durch das Evangelium kundgetan wird (καί Τέμενος εν ήμϊν τον λόγον τής καταλλαγής). damit sie von den Menschen geglaubt werde. Für den Gedanken, daß nun der Glaube selbst noch wieder in seiner Funktion als Aneignungsmittel Qualität („sittliche Tat") sein oder Qualitäten schaffen müsse, ist erst dann der nötige Raum vorhanden, wenn man die Vollkommenheit der Erlösung durch Christum und das Evangelium als Gnadenbotschaft leugnet oder doch vergessen hat. Freilich hat ein Teil der späteren lutherischen Dogmatiker mit der lediglich instrumentalen Fassung des Glaubens seine liebe Not. Es sind dies namentlich die Theologen, welche, wie die Helmstedter und die Musäussche Schule, den Glauben in seiner Funktion als Aneignungsmittel eine „weniger antreibende. Hauptursache" der Rechtfertigung, *causa impulsiva externa minus principalis*, nennen wollen und damit dem Glauben, schon dem Ausdruck nach, eigenen Wert neben Christi Verdienst als der *causa impulsiva externa principalis* zuschreiben.[1224] Aus dasselbe kam es hinaus, wenn Musäus Christi Verdienst eine unvollkommene (*incompleta*) antreibende Ursache nannte, die erst durch den Glauben eine *causa impulsiva completa* werde. Wogegen Calop mit Recht bemerkt: „Es ist zu sagen, daß Christi Verdienst die einzige antreibende Ursache sei, wiewohl ihm der Glaube subordiniert ist durch die Ergreifung des Verdienstes Christi." [1225] Zur Sache ist festzuhalten: Die gnädige Vergebung der Sünden und die Verleihung der Seligkeit verteilt sich nicht 1. auf Gottes Gnade in Christo, 2. auf das Evangelium oder die Gnadenmittel, 3. auf den Glauben, so daß ein Drittel auf die von Christo er–

1224) Baier verteidigt den Ausdruck nach dem Vorgänge des Musäus (Baier-Walther III, 265 sq.). Calov bekämpft ihn (l. c., p. 270). Die ausführliche Abhandlung bei Calov, *Loci* X, 623 sgg. Ebenso wird dem Glauben rechtfertigende Qualität neben Gottes Gnade zugeschrieben durch den Ausdruck der Helmstedter (Calixt), daß der Glaube, wiewohl die Rechtfertigung über seine eigene Kraft gehe, hierzu durch Gottes Gnade und Ordnung erhoben werde (*elevari*). Es bedarf solcher „Erhebung" nicht, da die völlige Rechtfertigung in der Verheißung des Evangeliums dargeboten wird, und bloße Annahme derselben durch den Glauben nötig ist. Die „Erhebung" oder Erhöhung der Kraft des Glaubens hat nur Sinn bei der Annahme, daß der Glaube zu der rechtfertigenden und seligmachenden Kraft des Evangeliums noch etwas hinzutun müsse. Deshalb sagen die Dogmatiker gegen Calixt: *Fides elevata deprimenda*. (Baier-Walther III, 274.)

1225) *Loci* X, 638.

worbene Gnade, ein zweites Drittel auf die Gnadenmittel, das dritte Drittel auf den Glauben käme, auch nicht so, daß auf Gottes Gnade 99 Prozent, auf die andern Faktoren je 1/2 Prozent entfiele, sondern es steht so, daß jedem der Faktoren das Ganze zukommt, aber in verschiedener Beziehung. So redet die Schrift von der Sache. Allein die Gnade in Christo macht selig,[1226] allein das Evangelium oder die Gnadenmittel machen selig,[1227] allein der Glaube macht selig.[1228] So sagt auch die Konkordienformel (529, 10): „Aus Gnaden, ohne Verdienst, ohne Gesetz . . ., welche Worte alle zugleich so viel heißen (*omnia hoc ipsum dicunt*) als: allein durch den Glauben werden wir gerecht und selig." Die schärfste Fassung der bloßen Instrumentalität des Glaubens findet sich bei Luther. Während zum Beispiel Calov für die bloß instrumentale Funktion des Glaubens noch die Tatsache geltend macht, daß der Glaube nicht unser Werk, sondern eine reine Gabe Gottes sei,[1229] so sagt Luther: „Auch nicht einmal in dieser Hinsicht rechtfertigt der Glaube, insofern er eine Gabe des Heiligen Geistes (*donum Spiritus Sancti*) ist, sondern einfach, insofern er Beziehung auf Christum hat (*quatenus habet se correlative ad Christum*). 'Denn hier kommt nicht vornehmlich in Frage, woher oder was für ein Werk der Glaube sei, oder wie er andere Werke übertreffe, weil der Glaube nicht an sich oder durch irgendeine ihm selbst innewohnende Tugend (*non per se aut virtute aligua intrinseca*) rechtfertigt." [1230] Es steht freilich so: wer den Glauben als *donum Dei* leugnet und synergistisch in bezug auf die Entstehung des Glaubens lehrt, der kann nicht recht vom seligmachenden Glauben lehren, weil er den Glauben als teilweises Menschwerk faßt und so unter dem Namen und Titel des Glaubens eine Rechtfertigung aus den Werken lehrt. Aber nicht jeder, der den Glauben als *donum Dei* lehrt, lehrt deshalb schon recht vom rechtfertigenden Glauben. Er könnte dabei noch an den Glauben denken, nicht insofern er *correlative ad Christum se habet*, Christum ergreift, will, begehrt, sondern insofern der Glaube Gnadengaben in den Menschen aufnimmt oder Gnadenwirkungen vermittelt, also insofern der

---

1226) Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεάν τη αυτόν χάριτι κτλ, Röm. 11, 6:

1227) 1 Kor. 15, 2: .ßc ον (*scil*, ευαγγελίου) και σώζεοθε; 1 Petr. 3, 21: οώζει βάπτιομα

1229) *Loci* X, 632 sq. 1230) *Corpus Ref.*. II, 502 sq

Glaube die Quelle der Heiligung ist. Ist denn an der rein instrumentalen Fassung des Glaubens, also auch an der Ausscheidung jeglicher Qualität desselben, in der Rechtfertigung so viel gelegen? Allerdings: Kommt die Qualität des Glaubens bei der Aneignung der Vergebung der Sünden in Betracht, so ist der ganze Handel sofort wieder auf das Gebiet des Gesetzes und der Werke verlegt. Luther sagt: „Um mich vom Anschauen des Gesetzes und der Werke loszumachen" . . „pflege ich mir die Sache so vorzustellen, als ob es in meinem Herzen gar keine Qualität gibt, die Glaube oder Liebe heißt, sondern an die Stelle derselben setze ich Christum selbst und sage: Das ist meine Gerechtigkeit." [1231]

Gegen die bloße Instrumentalität des Glaubens ist noch geltend gemacht worden, daß er in der Schrift auch unter den Begriff „Gebot Gottes" (βντολή, 1 Joh. 3, 23) gebracht und ein Gehorsam genannt wird (ὑπακοή πίστεως, Röm. 1, 5; νπήκονον τή πίστει, Apost. 6, 7). Allein der Glaube kann in dieser Verbindung erst dann als moralische Leistung oder als ein Werk im.Sinne des Gesetzes aufgefaßt werden, wenn man ihn von seinem Objekt, dem Evangelium, trennt und dazu noch den Begriff des Evangeliums fälscht. Läßt man das Evangelium als die Botschaft von der Vergebung der Sünden um Christi willen stehen, so kommt durch die Ausdrücke „Gebot", „Gehorsam" des Glaubens usw. zum Ausdruck, daß Gott uns nicht bloß erlaubt, ihn um Christi willen für gnädig zu halten, sondern daß er uns dies sogar befiehlt. Man hat daher jene Ausdrücke',„konzentriertes Evangelium" genannt.[1232] — Man hat ferner darauf hingewiesen, daß der Glaube doch auch ein „Werk" oder „Tun" des Menschen genannt werden könne und von Luther und den alten lutherischen Theologen so genannt worden sei, und zwar gerade insofern der Glaube die Gnade Gottes ergreift

---

1231) Auch Gerhard zitiert diese Worte Luthers, De iustik., § 164.

1232) So Pflegte D. Walther in den Vorlesungen von einem. Manne zu erzählen, der durch den Ausdruck „Gehorsam des Glaubens" (Röm. 1, 5) in seinem Gewissen angefochten war, weil er sich diesen evangelischen Ausdruck in einen gesetzlichen verkehrte durch die Deutung: Gott fordert von mir wenigstens die Leistung des Glaubens'; somit ist die Verheißung der Vergebung der Sünden nicht eine reine Gnadenverheißung. Die Anfechtung war überwunden, und an die Stelle des Zweifels trat Gewißheit und Freude, als ihm vorgehalten wurde: Der Ausdruck „Gehorsam des Glaubens" gehört in das Evangelium und besagt: Gott erlaubt dir nicht nur, ihn für gnädig zu halten, sondern er befiehlt es dir sogar.

und von den Werken und Tugenden, die er irt den Gerechtfertigten wirkt, unterschieden wird. Das ist wahr. Luther sagt zu 1 Mos. 15, 6: „Hier sage nun klar, was allein der Glaube tue, nicht, mit welchen Tugenden er verbunden sei. Der Glaube allein ergreift die Verheißung, glaubt Gott in seiner Verheißung, und indem ihm Gott etwas darbietet, streckt er die Hand danach aus und nimmt es an. Solches Werk kommt allein dem Glauben als ihm eigentümlich zu (*hoc proprium solius fidei opus*). Die Liebe, die Hoffnung, die Geduld gehen mit andern Dingen um."[1233] Und zu Joh. 6, 28.29 sagt Luther: Christus „redet, von dem Werk, das wir tun sollen, nämlich glauben. Denn der Glaube ist ein Werk, das von einem Menschen geschehen muß"[1234] Luther setzt aber sofort hinzu: „Woher aber der Glaube kommt, denn den Glauben hat niemand von ihm selber, das wird Christus hernach lehren, da er V. 44 sagt: ‚Es kommt niemand zu mir, der Vater ziehe ihn denn'; item V. 65: ‚Es glaubt niemand an mich, es werde ihm denn von meinem Vater gegeben.'" Hiernach ist klar, in welchem Sinne Luther den Glauben ein „Werk" nennt, das der Mensch tue, in dem Sinne nämlich, daß der Glaube, welcher Christum oder das Evangelium ergreift, eine Tätigkeit im Verstand und Willen ist, welche den Menschen zum Subjekt und Christum oder das Evangelium zum Objekt hat. Die Dogmatiker formulieren dies so: Der Glaube kann ein Werk genannt werden, wenn

---

1233) *Exeg. opp*. Erl. III, 303; St. L. I, 946 f.

1234) D. Walther sagt zu Jak. 1, 22 ff.: „Der Apostel versteht unter dem,Wort' nichts anderes als das Evangelium von Christo und unter dem ‚Tun' des Wortes nichts anderes als den Glauben daran. Meint aber nicht, daß dies eine gezwungene Erklärung sei; denn es kommt nicht selten in der Schrift vor, daß der Glaube ein Tun des Willens Gottes und ein Werk genannt wird. Unter anderm spricht der HErr selbst: ‚So jemand will des Willen tun, der mich gesandt hat, der wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede', Joh. 7, 17. ‚Das ist aber der Wille des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn stehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben; und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage', Joh. 6, 40. Und als einst die.Juden den HErrn fragten: ‚Was sollen wir tun, daß wir Gottes Werke wirken?' da antwortete er: ‚Das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat', Joh. 6, 28. 29. Wenn daher Jakobus in unserm Text sagt: ‚Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein, damit ihr euch selbst betrüget', so will er damit nichts anderes sagen als dieses: Wer das Evangelium zwar fleißig hört, liest und betrachtet, aber es nicht bei sich zur Tat werden läßt, nämlich nicht von Herzen daran glaubt, der betrügt sich mit seinem Hören, Lesen und Betrachten nur selbst." (Epistelpostille, S. 246.)

das Wort nicht im spezifischen Sinne (είδικώς) von einem moralischen Werk des Gesetzes, sondern in einem allgemeinen und weiteren Sinne gebraucht wird, wonach es nur eine Bewegung, eine Tätigkeit (*actio*) im Verstand und Willen des Menschen, bezeichnet, welche den Menschen zum Subjekt hat. Nicht der Heilige Geist, sondern der Mensch glaubt durch Wirkung des Heiligen Geistes.[1235)]

Die Römischen haben in ihrer Polemik gegen die Lutheraner endlich noch geltend gemacht, daß nach der Schrift der Glaube durch Anrufung, zum Beispiel durch die fünfte Bitte: „Vergib uns unsere Schuld", Vergebung der Sünden erlange. Um Vergebung der Sünden beten sei aber ein Werk, folglich komme der Glaube als Werk bei der Vergebung der Sünden in Betracht. Gerhard antwortet darauf, daß der Glaube allerdings durch die Anrufung und in der Anrufung die Vergebung der Sünden erlange, aber nicht durch das Werk der Anrufung, sondern insofern in und bei dieser Anrufung der Glaube ist, der sich an Gottes Gnadenverheißung hängt isnd auf dieselbe vertraut, *promissioni inhaeret — illi confidit*.[1236)]

Schließlich erinnern wir uns noch daran, daß gegen die rein instrumentale Fassung des Glaubens in der Rechtfertigung ein Generalprotest vorliegt. Sowohl die Vertreter Roms als auch die protestantischen Synergisten behaupten, daß bei der rein instrumentalen Fassung der Glaube zu einem bedeutungslosen Schattenwesen herabsinke, ja, aus der Heilsordnung ganz ausgeschaltet werde. Aus dem lutherischen Axiom: *Fides iustificat non propter se, nt est in homine qualitas*, zieht Bellarmin den Schluß, daß die Lutheraner „dem Glauben nichts zuschreiben, sondern ihn ganz verachten und zunichte machen".[1237)] Man argumentiert so: Zeichnet sich beim Glauben nicht ein Mensch vor dem andern aus, noch anders ausgedrückt: steckt in dem Glauben, insofern er der Vergebung der Sünden und der Seligkeit teilhaftig macht, nicht irgendwelche eigene

---

1235) Quenstedt II, 1343: *Potest fides dici opus . . . active sumto vocabulo operis* γενικώς*, pro quacunque actione, sive relata, sive absoluta, non vero* ειδικώς*, pro tali opere bono morali, quod in lege praeceptum, hoc enim modo acceptum opus in actu iustificationis semper fidei opponitur. Est fides opus nulla ratione nostrum nisi subiective propter solam receptionem et exercitium, quo fit, ut Spiritus Sanctus non dicatur credere, sed homo*.

1236) *Loci*, *De iustif*., § 182. 1237) Gerhard, *De iustif*., § 164.

menschliche Güte, dann wären ja die Menschen, welche durch den Glauben gerecht und selig werden, für ihre Person nicht besser als die, welche ihres Unglaubens wegen verloren gehen, und Gott würde „willkürlich" handeln, wenn er die Gläubigen annimmt und die Ungläubigen verwirft. Gott könnte sich dann auch den Umweg „durch den Glauben" oder „aus dem Glauben" ganz sparen und einfach alle Menschen aus seiner Barmherzigkeit in Christo ohne Glauben selig machen. Die Not ist groß! Um der Not abzuhelfen, haben die Römischen in den Glauben ein *meritum congrui*, „ein Verdienst nach Billigkeit", hineingelegt, die Protestanten aber, die nicht Wohl von einem *meritum congrui* reden können, haben zur Hebung der Not den Glauben als „sittliche Tat", „richtiges Verhalten", „Selbstbestimmung für die Gnade" usw. bezeichnet. Auf diese Weise leuchtet ein, daß die guten Menschen selig werden und die bösen Menschen verloren gehen. Schon die Apologie kannte diesen Gedankengang. Es heißt dort (S. 143): „Hier aber werden sie sagen: So wir aus lauter' Barmherzigkeit sollen selig werden, was ist denn für ein Unterschied unter denen, die da selig werden, und die da nicht selig werden? Gilt kein Verdienst, so ist kein Unterschied unter Bösen und Guten, und folgt, daß sie zugleich selig werden. Das Argument hat die Scholastiker bewegt, daß sie haben erfunden das meritum ooncki^ni; denn es muß ein Unterschied unter denen sein, die selig werden, und die verdammt werden." Wir setzen hinzu: Dasselbe Argument hat Protestanten seit den Tagen des späteren Melanchthon bewogen, den Synergismus zu erfinden, nämlich die ^ Lehre, daß der Glaube nicht lediglich äonuin voi sei, sondern auch aus dem rechten Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber herkomme. Hierauf ist zu sagen: 1. Nach der Schrift ist der Glaube zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit nötig. Wer glaubt, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt. Apologie: „Derselbige Glaube macht den Unterschied unter denen, die selig, und unter denen, die verdammt werden." 2. Nach der Schrift ist dieser Glaube, der den Unterschied macht, nicht nur *donum Dei* (Eph. 1,19. 20), sondern in der Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit auch rein instrumental, ohne jede eigene Güte und Tugend, weil die Schrift diesen Glauben in Gegensatz zu jeder menschlichen Güte und Tugend stellt (Röm. 3,28; Eph. 2,8). Wer in den Glauben eigene Güte und Tugend hineinlegt, spielt va banque. Denn bei dieser Fassung des Glaubens ist erstlich die Gnade ausgeschaltet, weil die Gnade, neben

Welche menschliche Güte und Tugend gestellt wird, nicht mehr Gnade ist (Röm. 11, 6). Zum andern ist hierbei auch der Glaube selbst ausgeschaltet, weil der Glaube ein für allemal die Art an sich hat, daß er nur auf Gnade baut (Röm. 11,22.35)., Wollen wir den schriftgemäßen Begriff, der seligmachenden Gnade und den schriftgemäßen Begriff des seligmachenden Glaubens festhalten, so bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Gedanken in den Schranken (*limites*) zu halten, die die Konkordienformel aufzeigt (716, 61—63): „Israel, daß du verdirbest, die Schuld ist dein; daß dir aber geholfen wird, das ist lauter meine Gnade." Es gibt nun einmal nach dem beschränkten Erkenntnisstande, der diesem Leben eigen ist, zwischen den beiden feststehenden Wahrheiten, nämlich dem Seligwerden aus Gnaden durch den Glauben und dem Verlorengehen aus eigener Schuld um des Unglaubens willen, keine rationelle Vermittlung.

Dieser Punkt ist bei der Lehre von der Bekehrung und bei der Lehre von der Gnadenwahl wieder aufzunehmen.

6. Der seligmachende Glaube ist *fides directa*. ^

Der Glaube, der die Gnadenverheißung ergreift, kann vorhanden sein, ohne daß der Mensch sich bewußt ist, daß er glaubt. Der Christ glaubt, und zwar *fide actuali,* einerlei ob er wacht oder schläft, Mann oder Kind ist.[1238] Ja, selbst dann ist der Glaube vorhanden, wenn die Bußfertigen in der Anfechtung (*in statu tentationis*) in der Angst ihres Herzens meinen, sie glaubten nicht. Es ist ein Irrtum, den Glauben als bewußte Annahme der Gnade Gottes zu beschreiben.[1239] Trefflich unterscheiden die alten lutherischen Theologen zwischen dem direkten und dem reflektierenden Glauben, *fides directa et fides reflexa*. Unter *fides directa* verstehen sie den Glauben, der sich direkt auf die in der Verheißung des Evangeliums dargebotene Vergebung der Sünden richtet und die ergreift oder will. Unter *fides reflexa* verstehen sie den Glauben, insofern er sich selbst zum Objekt der Betrachtung macht und sein Dasein aus seinen Wirkungen und Früchten erkennt.

1238) Luther. St. L. XI, 495.

1239) Wenn der Ausdruck nicht bloß auf eine ungenaue Redeweise, die leicht mit unterlaufen kann, hinauskommt, sondern ernstlich gemeint ist, so liegt ihm zumeist Synergismus zugrunde. Man meint, die Bekehrung komme durch die „Selbstbestimmung", „Selbstentscheidung", das „richtige Verhalten" des Menschen zustande, oder der Mensch könne sich bekehren, „wenn er nur wolle".

Nicht die *fides reflexa*, sondern nur der Glaube, insofern er *fides directa*, das heißt, lediglich auf das Evangelium oder Christum gerichtet ist, ist *medium* ληπτικόν der Gnade Gottes.[1240] Trotzdem ist festzuhalten, daß der Christ erkennen kann und soll, daß er im Glauben steht. Dies ist als der normale Zustand in der Schrift vorausgesetzt. Der Kerkermeister freute sich, daß er an Gott gläubig geworden war, Apost. 16,34; und Paulus bekennt im Namen aller Christen: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke", Eph. 1,19. Tatsächlich findet sich bei den Christen oft Ungewißheit in bezug auf ihren Glaubensstand. Diese Ungewißheit soll aber nicht gepflegt, sondern beseitigt werden.[1241] Fragen wir nach den Mitteln der Beseitigung, so sind nicht alle Fälle in derselben Weise zu behandeln. Es ist vielmehr auf die Ursache der Ungewißheit zu achten. Hat die Ungewißheit ihren Grund in anhebender fleischlicher Sicherheit, z. B. in lässigem Gebrauch der Gnadenmittel oder in unachtsamem Wandel überhaupt, so ist mit Aufdeckung dieses Schadens, also mit der Anwendung des Gesetzes, zu beginnen. Von diesem Fall handelt 2 Kor. 13, 5: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid; prüfet euch selbst/" Hat die Ungewißheit ihren Grund in der Blödigkeit des von der Sündenschuld geängsteten Gewissens, so ist der Fall mit dem lauteren Evangelium zu behandeln, also mit dem Hinweis auf die objektive Versöhnung (2 Kor. 5,19; Röm. 4, 25) und mit der Betonung der Tatsache, daß Gottes Gnade in Christo größer ist als alle Sünden (Röm. 5,20.21). Es ist auch darauf hinzuweisen, daß eines erschrockenen Sünders Verlangen nach der Gnade Gottes in Christo oder nach dem Glauben an Christum (*velle gratiam, velle accipere promissionem*) bereits der Glaube selbst ist, weil der natürliche Mensch die Gnade Gottes in Christo nicht begehren, sondern nur für eine Torheit achten kann.[1242] Als Seel-

---

1240) Vgl. die Zitate bei Baier-Walther III, 147 sq. A. Knös: *Actus fidei existunt in anima vel cum perceptione et reflexione, quod adsint, vel sine hac perceptione et reflexione; in illo casu fides a theologis reflexa dicitur, in hoc directa. (Instit. theol. pract. Holmiae 1768, p. 376.)* Ad. Osiander: *Ad specialem applicationem sufficit actus fidei directus, nec opus est actu reflexo. (Coll, theol. V, 133.)*

1241) Chemnitz, *Examen, De fide iustif.*, p. 168.

1242) Baier-Walther III, 164: *Quando homo serium desiderium fidei et gratiae Dei habet, certo illud ipsum pro vera fide, quam infirma etiam esse videatur, habendum erit. ... Non ipsa caro et sanguis operatur aut operari potest eiusmodi solicitudinem de fide, sed ipsa est opus Spiritus*

sorger sehen wir uns auch solchen Fällen gegenüber, in denen der Patient — wir möchten sagen: mit einem gewissen Eigensinn — Von uns den Beweis für die Existenz seines Glaubens begehrt. In solchen hartnäckigen Fällen wird Man mit Erfolg der Selbstqual durch die Aufforderung ein Ende machen, die Frage nach dem früheren Glauben auf sich beruhen zu lassen und jetzt die allen Sündern zugesagte Gnade im Glauben zu ergreifen,

7. Der seligmachende Glaube schließt die Gewißheit der Gnade in sich. Glaube und Zeugnis des Heiligen Geistes. ^

In der zusammenfassenden Darstellung wurde schon gezeigt, daß der Glaube seiner Sache, nämlich der Gnade Gottes, gewiß, und zwar göttlich gewiß sei, weil die Gnade Gottes des Glaubens Objekt und das Ergreifen dieses Objekts göttliche Wirkung im Herzen des Menschen ist. Das *monstrum incertitudinis* können nur die lehren, welche dem Glauben sein Objekt nehmen, also an die Stelle des Evangeliums Evangelium und Gesetz oder die ganze Schrift setzen, oder die den Glauben nicht göttliche Wirkung, sondern menschliche Selbstbestimmung, menschliche Selbstentscheidung, sittliche Tat, korrektes menschliches Verhalten usw. sein lassen. Tatsächlich findet sich neben dem Glauben noch Zweifel in dem Herzen des Christen. Aber der Zweifel entspringt dem Fleische, das dem Christen noch anhaftet, und ist nicht mit den Papisten und Synergisten als eine Tugend zu loben und zu Pflegen, sondern als eine Sünde zu strafen und zu bekämpfen, 1 Joh. 5,10: „Wer Gott nicht glaubt, der hat ihn zum Lügner gemacht, denn er hat nicht an das Zeugnis geglaubt, das Gott gezeugt hat von seinem Sohne." [1243] Im Anschluß an die *certitudo gratiae*, die mit dem Glauben gegeben ist, ist auch die Lehre vom Zeugnis des Heiligen Geistes behandelt worden. Wir halten es für eine gute Lehrweise, wenn zwischen einem direkten oder inneren und einem indirekten oder äußeren Zeugnis des Heiligen Geistes unterschieden wird. Das direkte oder innere Zeugnis ist der Glaube

---

Sancti, quod ipse operatur in credentibus, quamquam sub actu tentationis vel maxime putent, se non habere fidem. (L. Hartmann, *Pastorale ev.* 1697, p. 1144.) A. a. O., p. 148: *Cum sensum fidei nüllum deprehendimus, non statim animum abiiciamus, cum et desiderium fidei iam sit ipsa fides, licet infirma, Phil. 2, 13* . (Kromayer, *Theol. pos.-pol.* II, 336.) Ebenso F. C.. 591, 13,14.

1243) Chemnitz, *Loci, De iustif.*., p. 279 sq.

selbst, nicht etwas außer und neben dem Glauben. Weil der Glaube nicht ein natürlich-menschliches Produkt, sondern das von Gott im Herzen gewirkte Jawort zur Verheißung des Evangeliums ist, so ist mit dem Dasein des Glaubens auch stets Gottes Zeugnis für die im Wort ausgesprochene Vergebung der Sünden vorhanden. Es heißt 1 Joh. 8, 10 ausdrücklich: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugnis" (nämlich Gottes Zeugnis, das er gezeugt von seinem Sohn) „in sich", εχει την μαρτυρίαν εν έαντφ. So auch die Apologie (108, 113): „Der Glaub' eigentlich oder *fides proprie dicta* ist, wenn mir mein Herz und der Heilige Geist im Herzen sagt, die Verheißung Gottes ist wahr und ja; von demselbigen Glauben redet die Schrift." Das indirekte oder äußere Zeugnis ist vorhanden, wenn der Heilige Geist wahrnehmbare, in die Sinne fallende Früchte des Glaubens hervortreibt, wie Liebe zu Gottes Wort, Joh. 8, 47: „Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort"; Liebe zu Gott, 1 Kor. 8, 3: „So jemand Gott liebet, derselbige ist von ihm erkannt"; Liebe zum Nächsten, I Joh. 3,14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode zum Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder"; Überwindung der Welt, 1 Joh. 5, 4. 5: „Alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt." Auch dies äußere Zeugnis, das in den christlichen Werken vorliegt, ist ein Zeugnis des Heiligen Geistes, weil die Unchristen, die demHeiligen Geist nicht haben, keines dieser Dinge vermögen, wie Lufher erinnert (XII, 794). Die Apologie nennt daher (135, 155) die guten Werke der Christen neben Taufe und Abendmahl „Zeichen und Zeugnisse" (*signa et testimonia*) der Vergebung der Sünden. Freilich, wenn die Not an den Mann kommt, das heißt, wenn, wie Luther oft erinnert, der Teufel den Christen auch ihre besten Werke als eitel Sünde wegen der ihnen anhängenden Gebrechlichkeit erscheinen läßt, dann gilt es, wider alles Sehen und Empfinden im Glauben an die objektive, von allen Werken unabhängige Gnadenzusage sich zu halten.

8. Der seligmachende Glaube ist Glaube an die Gnade, die im Wort des Evangeliums dargeboten wird. ^

Weil der rechtfertigende Glaube das Evangelium zum Objekt hat, so ist damit zugleich ausgesagt, daß er stets Glaube an die im Verheißungswort ausgesprochene Vergebung der Sünden ist. Wir haben es mit einer ganz groben Reproduktion der Schwärmerei Zwinglis, Schwenkfelds, Weigels, der Quäker usw. zu tun, wenn

moderne „positive" Theologen wie Ihmels behaupten,[1244] daß der Glaube der ersten Jünger nicht durch Christi Zeugnis von sich selbst oder nicht durch das Wort von Christo, sondern vielmehr „aus dem Eindruck der Wirklichkeit, unter dem die Jünger täglich standen", erwachsen sei. Ihmels setzt noch generalisierend hinzu: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst den Menschen aufgedrängt wird." Genau das Gegenteil ist wahr. Nach der Schrift ist der Glaube, der mit Christo verbindet, stets Glaube durch das Wort von Christo [1245] und an das Wort von Christo oder an das Evangelium.[1246] Auch der ersten Jünger Glaube an Christum war Glaube durch das Wort und an das Wort, wie die Schrift noch ausdrücklich bezeugte.[1247] Es gibt keinen Glauben an die Person Christi ohne den Glauben an das göttliche Wort von dieser Person, und es gibt keinen Glauben an Christi Werk oder an die „christlichen Heilstatsachen" ohne den Glauben an das göttliche Wort von diesen Heilstatsachen.[1248] Ohne Christi Wort wird nicht an Christum, sondern „in die Luft" geglaubt, wie Luther es oft ausdrückt. Auch der erhöhte Christus will nicht durch „Erscheinungen" und „Eindrücke der Wirklichkeit", sondern nur durch sein Wort mit dem Menschen handeln, soweit Glaube und Seligkeit in Betracht kommen.[1249] Christi „Erscheinung" und seine „Eindrücke" ohne Wort treten erst mit dem Jüngsten Tage ein.[1250] Bis dahin gilt: „So jemand nicht bleibt bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi, der ist verdüstert und weiß nichts." [1251] Und was speziell den Glauben an die Vergebung der Sünden betrifft: wer einen Glauben hat, der ihm durch die „Erscheinung" Christi „aufgedrängt wird" und nicht lediglich aus dem Wort des Evangeliums stammt und das Evangelium zum Objekt hat, der glaubt die Vergebung seiner Sünden nicht auf Grund der göttlichen Zusage, sondern auf Grund von subjektiven Eindrücken, Veränderungen, Umwandlungen, die er „erlebt" hat oder erlebt zu haben meint. Er steht mitten im Lager Roms und der Schwärmer. Das Objekt und somit auch das Wesen des rechtfertigenden Glaubens ist aufgegeben. Deshalb ist im luthe-

---

1244) Ihmels, Zentralfragen, S. 89.

1245) Röm. 10, 17: ή πίοτις εξ ακοής, ή δε ακοή διά ρήματος 'δέον.

1246) Joh. 17, 20: Die Christen bis an den Jüngsten Tag find πιστενοντες διά λόγον αυτών (der Apostel) εις εμέ (an Christum).

1247) Joh. 6, 68; 15, 3; l, 7; Matth. 1, 20 ff.; Luk. 2, 10—20.

1248) Röm. 10, 14 ff. 1249) Joh. 8, 31. 32; 17, 20.

1250) 1 Kor. 13, 12. 1251) 1 Tim.. 6, 3 ff.

rischen Bekenntnis so stark die Tatsache betont, daß die *fides iustificans* die im Wort dargebotene Vergebung der Sünden zum Objekt habe: *Diximus promissionem et fidem correlativa esse*, und: *Fides iustificans est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis*.[1252)]

9. Der Glaube der Kinder. ^

Der seligmachende. Glaube findet sich nicht nur in den Erwachsenen, sondern auch in den Kindern. Dies lehrt die Schrift, indem sie a. Kindern den Glauben direkt zuschreibt, Matth. 18, 6: οι μικροί οi πιστενοντες εις εμέ (*scil*. Χρίστόη);[1253)] 1 Joh. 2,14;[1254)]
b. den Kindern die Frucht und Wirkung des Glaubens, das Himmelreich, zuspricht, Mark. 10,14 : των γάρ τοιοντων έοτϊν ή βασιλεία τον θεον Matth. 19, 14; Luk. 18, 16. Wer den Kindern den Glauben abspricht, tut dies nicht auf Grund der Schrift, sondern im Widerspruch mit der Schrift, aus rationalistischen Erwägungen. Der Kern derselben war zu allen Zeiten: die Kinder, weil noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommen, sind der Einwirkung des Heiligen Geistes und somit des Glaubens noch nicht fähig. Demgegenüber bezeugt die Schrift nicht nur die Tatsache des Glaubens der Kinder, wie soeben dargetan worden ist, sondern fügt auch noch ausdrücklich hinzu, daß die Alten erst auf den Kind es zu st and reduziert werden müssen, ehe sie in das Reich Gottes eingehen können. So Wenig ist der Kindeszustand oder das noch nicht zur Vernunft Gekommensein ein Hindernis des Gläubigwerdens. Luk. 18,17: Άμην λέγω νμϊν, ος εάν μη δέξηται την βασιλείαν τον θΐεον ώς παιδίον,

---

1252) Apol. 142, 203. 225; 95, 48.

1253) Meyer freilich will unter den xxxxxx wie auch unter dem xxxxxxx xxxxxxx, V. 5, nicht „wirkliche Kinder", sondern erwachsene „einfältige und anspruchslose Gläubige" verstehen. Doch es ist kein Grund vorhanden,' dem παιδίον in V. 5 eine andere Bedeutung zu geben als in V. 4, wo παιδίον ohne Zweifel ein „wirkliches Kind" bezeichnet: δοτις ονν ταπεινώσει εφντδν ώς το παιδίον τοντο κτλ. Meyer hat hier dogmatische Exegese getrieben. Das Richtige hat.sogar de Wette.

1254) Γράφω νμΐν, παιδία, δτι εγνώκατε τον πατέρα „Den Vater erkennen" ist natürlich so viel als „glauben". In bezug auf die Fassung von an dieser Stelle bemerkt richtig Luther: „Wiewohl das Wort ‚Kinder' allhier möchte jemand deuten auf die Alten, wie Christus seine Jünger etwa nennet, so ist es doch gewiß, daß er hier redet von denen, die jünger sind denn die Jünglinge, daß es lautet, er rede von dem jungen Hausen, der unter fünfzehn oder achtzehn Jahren ist, und nimmt niemand aus von den Jahren bis aus das erste Jahr; denn das heißen alle Kinder." (St. L. XI, 493.)

ον μη εἵσέλὒη εις αυτήν. Es kann nur noch das Mittel fraglich sein, durch welches Gott in Kindern den Glauben anzündet. Dies wird näher bei der Lehre von der Taufe erörtert werden. Was die Fähigkeit der Kinder betrifft, Einwirkungen des Heiligen Geistes zu empfangen oder gläubig zu werden, so ist das Beispiel Johannis des Täufers, der schon in Mutterleibe mit dem Heiligen Geist erfüllt wurde (Luk. 1, 15), beweiskräftig. Es ist dies allerdings ein außerordentlicher Fall, aus welchem keine Regel abzuleiten ist; er beweist aber stringent so viel, daß Kinder, welche noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommen sind, glauben können. Die nähere Beschaffenheit des Glaubens der Kinder können wir nicht darlegen. Doch ist auf Grund der Schrift unbedingt festzuhalten, daß es ein Glaube ist, der Christum tatsächlich ergreift, Matth. 18, 6: οi πιατενοντες είς έμέ. Die lutherischen Lehrer gehen also nicht über die Schrift hinaus, wenn sie den Glauben der Kinder als *fides actualis* bezeichnen und den *habitus otiosus* (untätiger Zustand) und die *mera potentia* (die bloße Möglichkeit künftigen Glaubens) als eine Beschreibung des Glaubens der Kinder abweisen. Sie sagen auch: Der Glaube der Kinder ist allerdings nicht die *fides reflexa*, der mit Bewußtsein verbundene Glaube, Wohl aber die *fides reflexa*, der Glaube, welcher das dem Glauben eigentümliche Objekt, Christum, den Sünderheiland, ergreift. Wenn von den Neueren Thomasius zwar sagt, daß der Heilige Geist in der Taufe „das innerste Seelenleben des Kindes erfasse und der Gnade zukehre", dies aber nicht „Glauben" nennen will,[1255] so hängt das mit der synergistischen Fassung des Glaubens als eines „bewußten Verhaltens" oder einer „bewußten sittlichen Tat" zusammen. Daß der Glaube über dem Bewußtsein liege, hat Luther trefflich dargelegt; wenn er schreibt: „Dazu sage mir, wo bleibet die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer läßt? Kann hier der Glaube ohne Zutun der Vernunft bleiben, daß sie es nicht gewahr wird, warum sollte er auch nicht anfahen in den Kindern, ehe die Vernunft darum etwas weiß? Item, so möchte ich auch sagen von allen Ständen, darin ein Christ lebet und etwas arbeitet oder zu schaffen hat, daß er des Glaubens und Vernunft nicht gewahr wird, und doch darum der Glaube nicht ablässet." (St. L. XI, 495.)

1255) Christi Person und Werk IV, 156. 157.

Der Glaube in verschiedener Bedeutung und Terminologisches. ^

„Glaube" (πίστις) bezeichnet in der Schrift auch Treue, Zuverlässigkeit, und zwar in Gott (Röm. 3, 3; 2 Tim. 2, 13) und bei Menschen (Gal. 5, 22). Daß πίστις Gal. 5, 22 in der Bedeutung „Treue" zu nehmen sei, geht aus der Stellung zwischen den aufgezählten christlichen Tugenden hervor.[1256] Der „Glaube" in diesem Sinne ist selbstverständlich nicht in die Rechtfertigung zu mengen, sondern gehört in das Kapitel von der Heiligung und den guten Werken. — Vom rechtfertigenden Glauben, der nur die im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden zum Objekt hat, ist auch zu unterscheiden der Glaube, insofern er auf .die göttlichen Verheißungen von leiblichen Gütern gerichtet ist und dieser leiblichen Güter teilhaftig macht, weil er Nur dadurch *fides iustificans* ist, daß er auf die Zusage der Vergebung der Sünden vertraut. Aber festzuhalten ist hierbei, daß das Vertrauen auf Gott, insofern er leibliche Güter zusagt (zum Beispiel Behütung vor Gefahr und Unglück), stets das Vertrauen auf die Zusage der Vergebüng der Sünden zur Voraussetzung hat. Es wird niemand auch nur für eine Nacht sich in die bewahrenden Hände Gottes befehlen, in dessen Herzen nicht der Glaube wohnt, daß Gott ihm die Sünden vergeben habe. Luther und Chemnitz legen dies ausführlich dar.[1257] Chemnitz' längere Ausführung ist zusammengefaßt in den Worten: *Est sane differentia inter fidem apprehendentem Christum, qui est finis legis ad iustitiam omni credenti, et inter exercitia fidei, quae circa alia oblecta versantur, sed tarnen illa ipsa exercitia fidei semper praesupponunt tanquam fundamentum Deum fide reconciliatum et eo semper reducuntur, ut certa sit fides et firma promissio in aliis obiectis. Et haec explicatio confirmatur illustri sententia Pauli 2 Cor. 1, 20: Quotquot sunt promissiones, in Christo sunt* ναι και αμήν. Deshalb ist auch das Vertrauen auf Gottes Verheißung in leiblichen Dingen in jedem Fall ein sicheres Kennzeichen (*signum*), daß der Glaube an die Vergebung der Sünden (die *fides iustificationis*) im Herzen wohnt, und daraus erklärt sich weiter, daß dem Glauben, als dessen Objekt auch leibliche Dinge genannt werden,[1258]

1256) So richtig Meyer, Zöckler. Ebenso Calov: *Fiducia, quae iustificationis causa est, hic locum non habet*.

1257) Luther, St. L. II, 2029 f. Chemnitz, *Loci, De iustif*., p. 263.

1258) Röm. 4, 17 ff.

die Vergebung der Sünden zugeschrieben wird. In diesem Sinne sagt Luther: „Auf solche Weise ist auch der Glaube leiblicher Dinge, die man noch nicht vor Augen sieht, einerlei (eacksm ückes) mit dem Glauben der Rechtfertigung und Vergebung der Sünden, dadurch wir schließen und gewiß dafürhalten, daß uns Gott günstig und gnädig sei und dasjenige, so er verheißt, treulich und gewiß geben wolle."[1259] — Im Anschluß an den subjektiven Begriff, wonach τάσης das Vertrauen auf die Gnadenverheitzung des Evangeliums bezeichnet, wird das Wort auch objektiv gebraucht, nämlich zur Bezeichnung der „Ökonomie vom Glauben" oder zur Bezeichnung der Lehre, daß die Menschen χωρίς έργων νόμον durch den Glauben an das Evangelium gerecht und selig werden. Apost. 6, 7: Viele Priester νπήκονον xfj πίσχει; Gal. 1, 23: Paulus verkündigt nun την πίστιν, rjv ποτε επόρΦει. Judä 3 bezeichnet dann τάσης schon die ganze christliche Lehre, wenn Judas die Christen ermahnt, έπαγωνίζεσΰ'αι xfj απαξ παραδοΰείση χοϊς άγίοις πίσχει. Dies geschieht, nach dem Grundsatz: *Denominatio fit a parte potiori* weil der Glaube an das Evangelium der charakteristische Teil der ganzen christlichen Lehre ist. Ältere Theologen haben öfter unnötigerweise πίσχις im objektiven Sinne genommen. Aber die Behauptung, daß πίσχις im Neuen Testament immer nur subjektiv gebraucht werde, läßt sich nicht halten. Auch die, welche sagen, daß „Glaube" stets subjektiv zu nehmen sei, denken ihn an Stellen wie den genannten doch objektiv, nämlich als „Ökonomie vom Glauben", als „Heilsweg vom Glauben", als „Wort vom Glauben" usw. In neuester Zeit ist man zum Teil von der Behauptung, daß πίσης in der Schrift nur subjektiv gebraucht werde, zurückgekommen. Zur πίσης Jud. 3. 20 bemerkt Grimm: *argumentum fidei christianae sive ea, quae a Christianis creduntur* und Preuschen: „lehrhaft geprägter Inhalt der christlichen Verkündigung".[1260] Was den Aus-

---

1259) St. L. II, 2029. opp. XI, 266. Hierher gehört auch Luthers Diktum: *Fides vocationis habet coniunctam necessario fidem iustificationis, cum sit in verbum vocantis Dei fidens ac praesumens*; das heißt: Wenn ein Pastor glaubt, daß Gott ihn ins Amt berufen habe, so hat er daran ein sicheres Kennzeichen, daß er auch im rechtfertigenden Glauben steht.

1260) In den Lexika unter πίοτις, Auch Luther faßt Röm. 12, 6 πίοτις objektiv, nämlich als Norm für die" „Prophetie", wenn er übersetzt: „Hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich." In der Kirchenpostille (XII, 334) erklärt Luther das „dem Glauben ähnlich" so: „Hiermit ist gewaltig-

lich verworfen alle Lehre und Auslegung der Schrift, so uns aus unsere Werke führen. . . . Denn was uns lehret, Sünde zu vertreiben und selig und fromm werden und gut Gewissen vor Gott haben anders denn allein durch den Glauben, ohne Werke, das ist alsbald nicht mehr ähnlich dem Glauben und reimt sich nicht mit ihm." In seiner letzten, zu Wittenberg am 17. Januar 1546 gehaltenen Predigt (St. L. XII, 1169 ff.) setzt Luther das „dem Glauben gemäß" dann weiterhin auch dem menschlichen „Dünkel" überhaupt entgegen, der sich ohne Gottes Wort über Gott und göttliche Dinge seine eigenen Gedanken macht. Die Gedankenverbindung ist bei Luther diese, daß der Glaube, der allein bei Christo Vergebung der Sünden sucht, sich auch darin betätige, daß er sich in bezug auf alle Lehren an Christi Wort hält. Die meisten neueren Ausleger haben Luthers Auffassung von Röm. 12, 6 als unhaltbar und „antiquiert" ausgegeben. Sie wollen dafür den subjektiven Glauben der mit der προφητεία Begabten einsetzen, genauer: die subjektive Glaubenszuversich die dem einzelnen Propheten aus dem ihm zugeteilten Maß des Glaubens erwachse. Man lese z.B. Zahn zu Röm. 12, 6. Luthardt drückt z. St. denselben Gedanken so aus: Der Prophet soll „sich nicht falsch steigern", das heißt, er soll nicht mehr sagen, als wozu er nach dem Maß seines Glaubens Zuversicht hat, daß es wahr sei. Der Gedanke ist sicherlich nicht schriftwidrig. Wie kein Christ mehr sagen soll, als er für wahr hält, so gilt diese Regel natürlich auch für die Propheten, von denen der Apostel Röm. 12, 1 Kor. 14 und sonst redet. Das Gegenteil würde Unwahrhaftigkeit in sich schließen, die bei jedem Individuum verboten ist. Es handelt sich also nicht um eine Differenz in der Lehre, wenn Rom. 12, 6 πίστις von der „Glaubenszuversicht" der Propheten verstanden wird. Aber es fragt sich, ob nicht doch Luthers Fassung des Glaubens als objektive Norm für die Betätigung der προφητεία den Vorzug verdiene. Der Abweisung der Auffassung Luthers liegen mehrere unzutreffende Annahmen zugrunde: 1. die Annahme, daß πίστις immer im subjektiven Sinn zu nehmen sei, wogegen die oben angeführten Beispiele zu vergleichen find; 2. die Annähme, daß αναλογία hier, V. 6, „der Sache nach nicht verschieden sei von μέτρον, V. 3" (Meyer). .Wogegen Philippi sehr richtig bemerkt: „Viel eher könnte gerade der Wechsel von μέτρον und άναλογία von Vorneherein einen verschiedenen Gedanken andeuten." Mit der willkürlichen Annahme, daß μέτρον und αναλογία sachlich identisch seien, hängt dann zusammen, daß man sich mit Meyer zu den Worten κατά την αναλογίαν της πίστεως die Paraphrase erlaubt: „Dem Verhältnis ihres Glaubens gemäß haben die Propheten ihre Prophetengäbe zu gebrauchen." Das „ihres" ist hier hineingelesen. Allerdings ist V. 3 in den Worten: „ein jeglicher, nach dem Gott ausgeteilet hat das Maß des Glaubens" klar ausgedrückt, daß dort von dem Glauben der betreffenden Individuen die Rede sei. Aber V. 6 heißt es einfach, daß die Prophetie sich „nach dem rechten Verhältnis des Glaubens" betätigen soll. Hier ist nichts gesagt vom Glauben dessen, der die προφητεία ausübt. 3. Es liegt der Abweisung der Lutherschen Auffassung zumeist eine Überspannung des Prophetenbegriffs 1 Kor. 14, 1 Thess. 5 zugrunde, indem man an „unmittelbare Offenbarung", jedenfalls an „besondere gottbegeisterte Rede" denkt. Aber solche Leute waren die Propheten, die der Apostel an den genannten Stellen beschreibt, nicht. In bezug auf diese Propheten sagt der Apostel freilich einerseits: „Die Weissagung

druck „lebendiger Glaube" betrifft, so ist festzuhalten: Der Glaube ist lebendig, insofern er Christum oder die Gnadenverheißung ergreift. Dadurch, daß er gute Werke wirkt, ist er nicht lebendig, sondern erweist er sich als lebendig vor Menschen.[1261)]

Die Entstehung des Glaubens an das Evangelium oder die Lehre von der Bekehrung. ^
(*De conversione*.)

Der Abfall vom Evangelium und die Rückkehr zur römischen Werklehre, die Luther in der eigenen Mitte befürchtete,[1262)] trat zuerst und vornehmlich bei der Lehre von der Entstehung des Glaubens oder bei der Lehre von der Bekehrung zutage, Luther

---

(προφητείας) verachtet nicht!" 1 Thess. 5, 20. Aber andererseits schärft der Apostel ein, daß man diesen Propheten genau auf die Finger zu sehen habe. Paulus läßt auf die Mahnung 1 Thess. 5, 20: „Die Weissagung verachtet nicht!" sogleich die weitere Mahnung folgen, V. 21: „Prüfet aber alles und das Gute behaltet!" Und 1 Kor. 14, 37 sagt der Apostel ausdrücklich: „Wenn jemand ein Prophet zu sein meint (εί τις δοκεϊ προφήτης είναι), der anerkenne (επιγινωσκέτω), was ich euch schreibe; denn es find des HErrn Gebote." Diese Propheten waren also Leute, die nicht unmittelbar inspiriert, sondern an die Worte der Apostel und der Propheten (Eph. 2, 20) als Norm ihrer Prophetentätigkeit gebunden waren. Diese Propheten gehören in eine Klaffe mit den Propheten, die wir, Gott sei Dank, auch jetzt noch in unfern Gemeinden haben, wenn Gemeindeglieder z. B. in Gemeindeversammlungen vom Heiligen Geist angetrieben werden, aus Grund der Schrift zu lehren. Hierauf paßt alles, was wir 1 Kor. 14 und an andern Stellen (1 Kor. 11, 4; 13, 9; 1 Thess. 5, 20. 21) von der προφητεία und dem προφητενειν lesen. Wenn bei diesen Propheten die Wahrheits- und Gewißheitsfrage auftauchte, so mußten sie in der Schrift Nachlesen und bei Aposteln wie Paulus sich erkundigen: Kurz, es waren Propheten, die nur als Verkündiger und Ausleger der Worte anderer Leute, nämlich der Apostel und Propheten im eigentlichen Sinne, austreten konnten. Sie waren, wenn sie nicht ungehörig „sich selbst steigerten", „Schriftausleger", aber nicht „Schriftmacher". An diese Schranke erinnert sie Paulus mit den Worten: είτε προφετείαν (εχοντες), κατά την αναλογίαν τής πίστεως (προφητεύω μεν). Mit Recht finden daher Luther und die alten Theologen im Röm. 12, 6 auch einen „exegetischen Grundsatz" ausgesprochen. Es ist eben in der Stelle ein Grundsatz ausgesprochen, der, wie alle Lehrtätigkeit in der Kirche, so speziell auch die Schriftauslegung deckt, die wir „Exegese" nennen. Auch wir als Exegeten können ebensowenig wie jene Propheten Schrift machen, sondern immer nur Schrift vortragen oder auslegen.

1261) L. u. W. 1897, S. 300: „Zum Begriff des 'lebendigen' Glaubens" (von G. Mezger).

1262) L. u. W. 1907, S. 485 ff.

hatte Erasmus' Satz, daß dem natürlichen Menschen noch die Fähigkeit geblieben sei, sich ddr Gnade Gottes zuzuneigen (*facultas applicandi se ad gratiam*), nicht nur scharf abgelehnt, sondern auch mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß Erasmus' Irrtum das eigentliche Fundament des Papsttums bilde. Luther hatte alle andern Streitpunkte mit Rom im Vergleich mit der Frage, ob des Menschen natürlicher Wille in geistlichen Dingen noch etwas vermöge, „Kindereien" und „weitabliegende Dinge" genannt. Er hatte gegen Erasmus geschrieben: „Das lobe und rühme ich sehr an dir, daß du allein, vor allen andern, die Sache selbst, das heißt, den Kernpunkt, angegriffen hast und mich nicht mit jenen weitabliegenden Dingen (*alienjs illis causis*). vom Papsttum, Fegfeuer, Ablaß und ähnlichen Dingen, die mehr Kindereien (*nugae*) als Sachen sind, ermüdest. ... Du allein hast den Punkt gesehen, um den es sich eigentlich handelt, und bist mir an die Kehle gefahren (*cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti*), wofür ich dir von Herzen danke."[1263] Indem nun der spätere Melanchthon und seine Anhänger Erasmus' *facultas applicandi se ad gratiam* in den *ordo salutis* wieder einstellten und damit eine menschliche Mitwirkung zur Entstehung des Glaubens an das Evangelium, also des rechtfertigenden Glaubens, lehrten, traten sie prinzipiell auf das Gebiet der römischen Werklehre zurück. Bei Schmid-Hauck [1264] findet sich die richtige Bemerkung: „Weitaus der wichtigste unter den Lehrkämpfen des 16. Jahrhunderts ist der synergistische Streit." Denn wenn Melanchthon und die Philippisten nun auch noch von der Rechtfertigung durch den Glauben (*fide*) oder auch durch den Glauben allein (*sola fide*) redeten, so hatte die Rede doch ihren christlichen Sinn verloren. Ist der Glaube, dem die Rechtfertigung zugeschrieben wird, durch menschliche Mitwirkung, nämlich durch die Fähigkeit, sich zur Gnade zu schicken, entstanden, so steht der Glaube nicht mehr wie in der Schrift im Gegensatz zu den Werken des Menschen (Röm. 3, 28; 4, 6), sondern ist selbst zu einem teilweisen Menschenwerk gemacht worden, und mit der christlichen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben an das Evangelium, das ja Vergebung der Sünden ohne des Gesetzes Werke zusagt, ist es aus. Es kommt dann so zu stehen, wie Luther gegen Erasmus

---

1263) *Opp. v. a*. VII, 367. St. L. XVIII, 1967.
1264) Dogmengeschichte 4, S. 379.

dargelegt hatte, daß die Pelagianer um viel, die Synergisten um weniger Menschenwerke die Seligkeit geben.[1265] Es ist nicht zufällig, daß Melanchthon schon zu Luthers Lebzeiten die Lehre von der Rechtfertigung preiszugeben geneigt war [1266] und dann nach Luthers Tode im Leipziger Interim tatsächlich preisgab.[1267] Der Synergismus verträgt sich ebensowenig mit der christlichen Lehre von der Rechtfertigung wie der Calvinismus. Was die Synergisten des 17. Jahrhunderts und die neueren positiven Theologen betrifft, so vermeiden sie meistens den Synergismus in Melanchthonscher Form, das heißt, sie vermeiden es, von einer Fähigkeit des natürlichen Menschen, sich zur Gnade zu schicken, zu reden. Sie ziehen die Redeweise vor, daß der Mensch durch den rechten Gebrauch mitgeteilter Gnadenkräfte sich für die Annahme der Gnade bestimme. Aber auch sie denken sich tatsächlich einen Menschen, der vor seiner Bekehrung die Fähigkeit besitzt, mitgeteilte Gnadenkräfte recht zu gebrauchen. So ist nur die Redeweise geändert. Sachlich bleibt es bei Erasmus' und Melanchthons *facultas applicandi se ad gratiam*. Weil die Vertreter des Synergismus das Interesse haben, bei sich selbst und bei andern die Vorstellung zu erwecken, als ob sie trotz allem die *sola gratia* stehen ließen, so sind sie veranlaßt, mit einer ganzen Reihe von Scheingründen zu operieren. Mit diesen Scheingründen müssen wir uns auseinandersetzen. Zunächst stellen wir aber die Lehre von der Bekehrung im Gegensatz zu alten und neuen Irrtümern' ausführlicher dar, als es im Überblick über die Heilsordnung geschehen konnte.

1. Worin die Bekehrung besteht ^ (*forma conversionis*). Weil Gott in Christo den Menschen gnädig gesinnt ist, und weil er

---

1265) *Opp. v. a*. VII, 342 St. L. XVIII, 1938 f.

1266) Zu Augsburg im August 1530 durch zeitweilige Preisgebung des *sola fide*; vgl. F. Pieper, „Grundbekenntnis", S. 46 ff., [1939 ed. - S. 50 ff] den Abschnitt: „Die Augsburgische Konfession in Gefahr und aus der Gefahr errettet", später (1536) durch Formulierung des Satzes: gute Werke seien zur Seligkeit nötig als *causa sine qua non*; vgl. die klare Darlegung von F. Bente, L. u. W. 1908, S. 17 ff.

1267) Hier mengt Melanchthon den Synergismus direkt in die Rechtfertigung: „Wie der Mensch vor Gott gerecht wird. Wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigener Werke — gleichwohl wirkt . . . Gott nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirket." (Gieseler III, 1, 362.) Vgl. G. Plitt, RE. 2 VI, 775 ff.: „Die Urkunde war eine rechte Verhöhnung, ja eine Verleugnung der Reformation und der evangelischen Kirche. Ties verstimmt kehrte Melanchthon nach Wittenberg zurück. Er war vollständig eingefangen worden."

diese gnädige Gesinnung den Menschen im Evangelium verkündigen läßt (2 Kor. 6, 19), so besteht die Umkehr oder die Bekehrung eines Menschen zu Gott nicht etwa darin, daß der Mensch Versuche macht, sein Leben zu bessern oder äußerlich gute Werke zu tun oder irgendwie beschaffene „religiöse" Gefühle in sich zu erwecken, sondern lediglich darin, daß der Mensch unter den *terrores conscientiae*, das heißt, unter Verzweiflung an aller eigenen Moral und an allem eigenen Tun an das Evangelium (an Christum, an"den gnädigen Gott usw.) gläubig wird. Apost. 11, 21: πολύς άρι$μός πιστενσας έπέοτρεψεν επί τον Κύριον, Luther: „Zu Gott sich bekehren, heißt an Christum glauben, daß er unser Mittler'sei, und wir durch ihn das ewige Leben haben." „Daher ist es vonnöten, wenn du bekehrt werden willst, daß du erschreckest oder getötet werdest, das heißt, daß du ein furchtsames und zitterndes Gewissen habest. Wenn dies nun in solcher Weise geschehen ist, dann muß auch der Trost angenommen werden, nicht aus irgendeinem Werke, das du getan hast, sondern aus dem Werk Gottes, der seinen Sohn JEsum Christum um deswillen in die Welt gesandt hat, daß er den erschrockenen Sündern den Trost der Barmherzigkeit, aus Gnaden umsonst, predigte. Dies ist der Weg, sich zu bekehren; andere Wege sind Irrwege." [1268] Es ist daher völlig schriftgemäß, wenn die lutherischen Lehrer sagen, daß das Wesen der Bekehrung (*forma conversionis*) in der Anzündung des Glaubens an Christum bestehe.[1269] Die Auffassung von Bekehrung, wonach dieselbe in einer moralischen Besserung des Lebens (*reformatio vitae*) oder in einer „sittlichen Tat" des Menschen bestehen soll, liegt außerhalb des Rahmens des Christentums, weil sie die Rückkehr zu Gott in die Werke des Menschen setzt und also das Versöhnungswerk Christi leugnet. Eine äußere Lebensbesserung hat großen Wert für den Staat und das bürgerliche Leben. Aber dadurch kehrt der Mensch nicht — auch nicht

---

1268) St. L. XIII, 1101; V, 590.

1269) Quenstedt: *Forma conversionis consistit in hominis irregeniti e statu irae et peccati in statum gratiae ac fidei, e regno tenebrarum in regnum luminis translatione.* (II, 706.) Baier: *Terminus conversionis ad quem, quo acquisito aut obtento, homo conversus dicitur, isque formalis est fides in Christum. Ita Act. 11, 21 dicuntur peccatores converti ad Dominum* πιοτενοντες*, credentes, seu formaliter* (dem Wesen nach) *per hoc, quod credunt aut credentes fiunt. (*Comp. III, 195.)

anbahnenderweise [1270] — zu Gott, das heißt, in Gottes Gnadengemeinschaft, zurück. Dies geschieht in jedem Falle nur dadurch, daß der in seinem Gewissen durch das Gesetz zum Tode verurteilte Sünder die Gnade glaubt, die Christus erworben hat und im Evangelium darbietet.

Es ist daher in bezüg auf den *terminus a quo* und *ad quem conversionis* festzuhalten: Solange jemand noch nicht an das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, gläubig geworden ist, ist er unbekehrt, einerlei ob er bürgerlich lasterhaft oder bürgerlich rechtschaffen, ungebildet oder gebildet, ein Barbar oder ein Kulturmensch, mit der christlichen Lehre unbekannt oder äußerlich bekannt ist. Eph. 2, 12 heißt es unterschiedslos von allen, die χωρίς Χρίστον sind, ganz apodiktisch: ελπίδα μη εχοντες και αθεοι iν τφ κόσμφ. Sobald aber der Glaube an Christum vorhanden ist — und wenn auch nur das erste Fünklein des Glaubens im Herzen glimmt —, ist die Bekehrung zu Gott geschehen. Eph. 2,13 , heißt es von allen, die an Christum gläubig geworden sind: νμεῐς οι ποτε δντες μακράν, έγγύς έγενή&ητε εν τω αΐματι τον Χρίστον.

Freilich sagt die Schrift auch, daß der Mensch sich vom Tun der Sünde zum Halten der Rechte Gottes bekehrt.[1271] Aber in diesen Schriftaussagen wird die Bekehrung nach den Früchten beschrieben, die mit der Herzensbekehrung unzertrennlich verbunden sind, und wodurch die Herzensbekehrung vor Menschen, die nicht ins Herz sehen können, offenbar werdest muß. Die Bekehrung des Menschen ist *primo loco*, im eigentlichen und engen Sinne genommen, Bekehrung zum Evangelium oder zu Christo, dem Sünderheiland. (Apost. 11, 20. 21; 1 Petr. 2, 26.) Die Bekehrung zum Gesetz oder zum Tun des Gesetzeswillens Gottes geschieht indirekt als Folge der Bekehrung zum Evangelium.[1272]

2. Die bewirkende Ursache der Bekehrung ^ (*causa efficiens principalis conversionis*). Auf die Frage, wer die Bekehrung wirke, sind logisch drei verschiedene Antworten möglich und tatsächlich ge-

---

1270) Dies ist später.noch näher darzulegen.

1271) Hesek. 18, 21: „Wo sich der Gottlose bekehret von allen seinen Sünden, die er getan hat, und hält alle meine Rechte und tut recht und wohl, so soll er leben und nicht sterben." 1 Kön. 8, 35 usw.

1272) Apologie 171, 28: „Wir sagen, die Buß' oder Bekehrung habe zwei Stücke, *contritionem* und *fidem*. So nun jemand will das dritte Stück dazusetzen, nämlich die Früchte der Buß' und Bekehrung, welche sind gute Werke, so folgen sollen und müssen, mit dem will ich nicht groß fechten."

geben worden. Man hat gesagt: a. Der Mensch wirkt die Bekehrung (Pelagianismus); b. der Mensch und Gott wirken die Bekehrung, entweder so, daß der Mensch die Bekehrung beginnt, und Gott sie vollendet (Semipelagianismus), oder so, daß Gott die Bekehrung anfängt, und der Mensch sie vollendet (Synergismus); [1273)] c. Gott allein wirkt die Bekehrung (Monergismus), der Mensch ist nur *subiectum convertendum*, das heißt, der Mensch ist zu seiner Bekehrung nicht tätig, sondern er erfährt oder erleidet die Bekehrung, die Gott allein in ihm wirkt. Dies ist die Lehre der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses.

Was zunächst die Schrift betrifft, so lehrt sie ganz gewaltig die Alleinwirksämkeit Gottes in der Bekehrung. Sie tut dies, a. indem sie dem Menschen nicht nur jede Fähigkeit, das Evangelium zu glauben, abspricht (Joh. 6, 44: ονδεις δύναται έλϑεΐν πρός με; 1 Kor. 2, 14: ον δύναται γνώναι), sondern ihm auch Widerstreben gegen das Evangelium zuspricht, solange er ein natürlicher, düs heißt, unbekehrter, Mensch ist (1 Kor, 2, 14: ψυχικός άνθρωπος ου δέχεται τά τον πνεύματος τον Φεον, μωρία γάρ αν τω έστιν). Die Schrift lehrt die Alleinwirksamkeit Gottes, b. indem sie in positiver Aussage das Gläubigwerden an Christum als eine Wirkung der göttlichen Gnade und Allmacht bezeichnet (Phil. 1,29: νμϊν έχαρίσϑη το εις αυτόν πιστενειν; Eph. 1, 19. 20: πιστεύοντες κατά την ενέργειαν τον κράτους τής ισχύος αντον κτλ.), ferner als eine Geburt aus Gott (Joh. 1, 12. 13: πιστεύοντες εις το όνομα αντον, οΐ ... εκ θεον έγεννή'ϑησαν), als eine Auferweckung von den Toten beschreibt (Kol. 2, 12: σνvηγέρϑητε διά τής πίστεως τής ένεργείας τον ϑεον τον έγείραντος αντον εκ νεκρών) und mit der Erschaffung des Lichts bei der Weltschöpfung parallelisiert (2 Kor. 4, 6: ό ΰεός ό είπών εκ σκότους φως λάμψαι, ος έλαμψεν εν ταϊς καρδίαις ημών πρός φωτισμόν τής γνώσεως τής δόξης τον ϑεον εν προσώπω Ιησού Χρίστον). Auf so entschiedene und mannigfaltige Weise bezeugt die Schrift die Entstehung des Glaubens an das Evangelium als Gottes Wirkung allein. Alles, was man dagegen gesagt hat. und noch sagt, beruht auf Erwägungen, die einem außerhalb der Schrift gelegenen Gebiet entstammen. Dies ist unter dem Abschnitt „Einwürfe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes" noch näher darzulegen.

1273) Vgl. die historische Darstellung der F. C., 606, 75—77.

Fragen Wir nach der Lehre des lutherischen Bekenntnisses, so faßt es die Schriftlehre vom Monergismus in den folgenden Worten zusammen (694, 25): „Wie denn die Heilige Schrift die Bekehrung, den Glauben an Christum, die Wiedergeburt, Erneuerung und alles, was zu derselbigen wirklichem Anfang und Vollziehung gehöret, nicht den menschlichen Kräften des natürlichen freien Willens weder zum ganzen noch zum halben noch zu einigem, dem wenigsten oder geringsten Teil zuleget, sondern *in solidum*, das ist, ganz und gar, allein der göttlichen Wirkung und dem Heiligen Geist zuschreibet." In näherer Darlegung fügt das lutherische Bekenntnis noch die folgenden Einzelheiten hinzu: Es gibt nicht drei wirkende Ursachen der Bekehrung (den Heiligen Geist, das Wort Gottes und den nicht widerstrebenden menschlichen Willen), sondern nur zwei (den Heiligen Geist und das Wort Gottes). Der menschliche Wille spielt in der Bekehrung lediglich die Rolle eines *subiectum convertendum,* das ist, der bekehrt werden soll. Der menschliche Wille tut nichts zur Bekehrung (*nihil confert*), sondern er erfährt nur die Bekehrung, *tantum patitur, quod Deus in homine agit*. (610, 90; 609, 89.) Und daß der Mensch bei seiner Bekehrung nicht mit die Hand ans Werk legt, sondern bei diesem Vorgang nur leidend (*pure passive, tanquam subiectum patiens*) sich verhält, kommt von seiner Beschaffenheit nach dem Fall her, nämlich daher, sagt das Bekenntnis, daß der menschliche Wille sich zur Gnade Gottes nicht schicken kann, sondern aus angeborner, böser, widerspenstiger Art (*pro insita sua rebelli et contumaci natura*) Gott und seinem Willen feindlich widerstrebt (*hostiliter repugnat*), wo er nicht durch Gottes Geist, erleuchtet und regiert wird. (692, 18 ff.) Diese dem Evangelium feindliche. Art des menschlichen Willens erläutert das Bekenntnis auch durch das Bild von einem Stein oder Block (*lapis, truncus*). Es sagt: Der Mensch ist in der Bekehrung a. keineswegs ein Stein oder Block, b. schlimmer als ein Stein oder Block. Er ist kein Stein oder Block, insofern der Mensch auch nach dem Fall noch eine vernünftige Kreatur ist, die Verstand und Willen hat und in seinem Verstand und Willen Gottes Wirkung erfährt. Der Mensch ist schlimmer als ein Stein und Block; denn ein Stein oder Block widerstrebet dem nicht, der ihn bewegt, der Mensch aber widerstrebet dem Wort und Willen Gottes, bis Gott ihn

Vom Tode der Sünden erweckt, erleuchtet und verneuert. (692, 69; 694, 24; 693, 19.) Das Bekenntnis warnt daher auch bei der Lehre von der Bekehrung vor gewissen Redeweisen, die „der Form der gesunden Lehre nicht ähnlich" sind, als wenn jemand sagen wollte, daß Gott die ziehe, die da wollen, oder daß der menschliche Wille in der Bekehrung nicht müßig sei, sondern auch etwas wirke (*non est otiosa, sed agit aliquid*). Um recht von der Sache zu reden, müsse man sagen, daß der Mensch nicht schon in der Bekehrung, sondern erst nach der Bekehrung mit dem Heiligen Geist zusammenwirke (626, 16. 17): „Dagegen wird recht geredet, daß Gott in der Bekehrung durch das Ziehen des Heiligen Geistes aus widerspenstigen, unwilligen willige Menschen mache, und daß nach solcher Bekehrung in täglicher Übung der Buße des Menschen wiedergeborner Wille nicht müßig gehe, sondern in allen Werken des Heiligen Geistes, die er durch uns tut, auch mitwirke. So gewaltig ist im lutherischen Bekenntnis der Monergismus gelehrt und der Synergismus abgewiesen.

Wir müssen bei der Erörterung der *causa efficiens conversionis* nicht die *forma conversionis* aus den Augen verlieren, nämlich daß die Bekehrung im Gläubigwerden an das Evangelium besteht. Der natürliche Mensch kann in der Meinung und Absicht, dadurch zu Gott oder doch Gott näher zu kommen, Staunen und Bewunderung erregende Werke verrichten, zum Beispiel um die ganze Erde wallfahrten, alle seine Habe den Armen geben und seinen Leib brennen lassen. Aber er kann schlechterdings nicht glauben, daß Gott ihm ohne alles Tun seinerseits allein um Christi willen gnädig sei. Diesem göttlichen Gedanken, der nie in eines Menschen Herz gekommen ist (1 Kor. 2, 9), steht der natürliche Mensch nicht bloß völlig verständnislos (ου δύναται γνώναι), sondern positiv feindselig gegenüber (μωρία αντώ έοτιν, Ιονδαίοις μεν σκάνδαλον, Ἕλληοι δε μωρία 1 Kor. 2, 14; 1, 23). Solange und insofern der Mensch nach seiner natürlichen Art denkt und urteilt, denkt er sich die Bekehrung zu Gott als auf dem Gebiet der Werke, der sittlichen Tat, der moralischen Leistung, der Selbstbestimmung, des rechten Verhaltens gegen die Gnade usw. gelegen. Die Apologie bringt diese Sachlage in den folgenden Worten zum Ausdruck: „Diese Meinung vom Gesetz" (*scil*.. daß man durch Werke zu Gottes Gnade komme) „steckt von Natur

im Geist des Menschen und kann uns nicht anders als durch göttliche Belehrung ausgetrieben werden."[1274] Daher ist der Mensch nach der ihm angebornen *opinio legis* durchaus fähig und willig, das Evangelium zu verwerfen, ihm eignet die *facultas aversandi gratiam*, aber er ist völlig unfähig und unwillig, das Evangelium anzunehmen, ihm eignet nicht die erasmisch-melanchthonsche *facultas se applicandi ad gratiam*. Jede tatsächlich geschehende Bekehrung kommt so zustande, daß Gott das menschliche Herz so ändert (erneuert, umbildet), daß es vom eigenen Tun absieht und auf die im Evangelium dargebotene Gnade vertraut. Luther nennt daher Gottes Wirkung des Glaubens im Menschen „ern so groß Werk, als wenn er Himmel und Erde wieder schäffete"[1275] Neuere reden von einem „Zug nach oben" im natürlichen Menschen, einem aufrichtigen Streben nach Versöhnung mit Gott und nach der Unsterblichkeit. Darin sehen sie einen „Anknüpfungspunkt" für die Bekehrung.[1276] Aber sie vergessen, daß dieser Zug und dieses Streben „nach oben" in der Richtung des Gesetzes, also in der entgegengesetzten Richtung des wirklichen Kommens zu Gott, liegt. Der „Zug nach oben" auf der Linie des Gesetzes war besonders stark in Paulus vor seiner Bekehrung entwickelt. Aber der Zug brachte ihn nach seinem eigenen authentischen Bericht Gott nicht näher, sondern machte ihn „überaus unsinnig" (ηεριοσώς ἐμμαινόμενος) auf die Christen und das Evangelium (Apost. 26, 9 ff.).

3. Die Mittel, durch welche die Bekehrung sich vollzieht ^ (*media, quibus conversio a Deo efficitur*). Besteht die Bekehrung darin, daß ein Mensch an die im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden gläubig wird, so ist das Mittel der Bekehrung das Evangelium. Dasselbe Evangelium, das seinem Inhalt nach den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, hat die wunderbare Eigenschaft, daß es sich selbst Anerkennung, das ist, Glauben, verschafft. Dies wurde bereits dargelegt (S. 477 ff.).

1274) Apol. 134, 144: *Opera incurrunt hominibus in oculos. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum opera cernit, fidem non intelligit neque considerat, ideo somniat haec opera mereri remissionem peccatorum. Haec opinio legis haeret naturaliter in animis hominum neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur.*

1275) Note 1103.

1276) Vgl. Luthardt, Dogmatik, S. 286, besonders Kahnis, Dogmatik 2 I, 516 ff.

Wo Bekehrungen zustande kommen sollen, da muß das Evangelium gehört, beziehungsweise gelesen werden,[1277] und alle, welche im Zustande des Bekehrtseins bleiben wollen, müssen fortgehend das Evangelium gebrauchen. Da aber niemand die im Evangelium dargebotene Gnade annimmt, der nicht zuvor seiner Sünden wegen sich ewig verloren gibt, so Muß der Predigt des Evangeliums die Predigt des Gesetzes voran- und zur Seite gehen. Röm. 6, 20: διά γάρ νόμον ἐπίγνωσις αμαρτίας. Der Predigt des Gesetzes dienen auch äußere Lebensführungen (Not, Luk. 15, 14—18; Apost. 16, 26. ff.; Pf. 119, 71, und Wohlergehen, Röm. 2,4), die Gott über die Menschen kommen läßt, und die man passend *concio legis realis* genannt hat.[1278] Kurz, wenn es zu einer Bekehrung zu Gott kommen soll, müssen Gesetz und Evangelium in rechter Verbindung und in rechter Unterscheidung gepredigt werden. Es ist ein grober Mißbrauch der Schriftlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung, wenn deshalb Menschen das Hören des Wortes Gottes anstehen lassen und eine unmittelbare Bekehrung erwarten wollen. Das lutherische Bekenntnis warnt aufs nachdrücklichste vor diesem Mißbrauch.[1279]

4. Die inneren Vorgänge bei der Bekehrung ^ (*motus interni, quibus conversio absolvitur*). Wird die Bekehrung durch das Evangelium unter Zuhilfenahme des Gesetzes gewirkt, so sind damit auch schon die inneren Vorgänge bezeichnet, unter denen eine Bekehrung sich vollzieht. Es sind dies a. die Gewissensschrecken (*terrores conscientiae*), welche das Herz ob der aus dem Gesetz erkannten Sünde empfindet, Apost. 16, 29.30: ἐντρομος γενόμένος .... . εφη’ κύριοι, τί με δει ποιειν, ινα οω&ώ; b. das Vertrauen des Herzens (*fiducia cordis*) auf die Vergebung der Sünden, welche im Evangelium zugesagt wird, Apost. 16, 31: πίστενσον επί τον Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν καί σωϋ·ήσγ). Zur Bekehrung gehören also Reue und Glaube. Wo diese inneren, vom Heiligen Geist durch Gesetz und Evangelium gewirkten Vorgänge nicht sind, da ist auch keine Bekehrung. Wo sie sind, da ist an einer wahren Bekehrung nicht zu zweifeln. Auf die Frage nach dem Quantum der Reue und des Glaubens ist zu sagen: Es ist kein besonderer Grad weder der Reue noch des Glaubens zu fordern. Wahre

---

1277) Röm. 10, 14—17; Joh. 5, 39; 17, 20.
1278) Baier, *Compendium, ed. Walther*, III, 217.
1279) F. C.. 599, 46; 601, 54.

Reue ist vorhanden, wenn der Mensch nicht bloß die zeitlichen Strafen seiner Sünden fürchtet, sondern seiner Sünden wegen sich ewig verloren gibt, Apost. 16, 30. Die Reue aus Liebe zu Gott gehört nicht zur Bekehrung, sondern folgt erst auf den Glauben an Christum. Wahrer Glaube ist da, wenn nur ein Fünklein des Glaubens (*scintillula fidei*, F. C. 601, 54) im Herzen glimmt, das heißt, wenn auch nur ein Verlangen oder eine Sehnsucht nach der Gnade Gottes in Christo (*desiderium gratiae divinae et aeternae salutis*, F. C.. 591, 14) vorhanden ist. Die inneren Vorgänge, durch welche die Bekehrung sich vollzieht, recht zu beschreiben, ist von der größten Wichtigkeit. 'Erstens gilt es, sowohl der fleischlichen Sicherheit als auch der Verzweiflung zu wehren. Dies kann nur geschehen, wenn wir weder zu wenig noch zu viel zur Bekehrung rechnen. Wir würden die fleischliche Sicherheit fördern, wenn wir eine Bekehrung ohne tsrrors8 oonsoisntias lehrten, und wir würden, soviel an uns ist, die Seelen in die Verzweiflung treiben, wenn wir mehr als das Vertrauen auf die im Evangelium zugesagte Vergebung der Sünden zum Zustandekommen der Bekehrung rechnen wollten. Zweitens gilt es, einer üblen Nachrede der Synergisten zu wehren. Diese haben, wie die Erfahrung lehrt, die Gewohnheit, gegen alle, welche keine menschliche Mitwirkung zur Bekehrung gelten lassen, die Beschuldigung zu erheben, daß sie eine Zwangsbekehrung ohne innere Bewegungen im Herzen und Gewissen des Menschen lehren. Auch dieser Übeln Nachrede gegenüber schärft das lutherische Bekenntnis die inneren Vorgänge bei der Bekehrung wiederholt sehr angelegentlich ein. F. C. 601, 54: „Durch dieses Mittel, mämlich die Predigt und Gehör seines Wortes, wirket Gott und Lricht unsere Herzen und zeucht den Menschen, daß er durch die Predigt des Gesetzes seine Sünde und Gottes Zorn erkennet und wahrhaftiges Schrecken, Reu' und Leid im Herzen empfindet, und Lurch die Predigt und Betrachtung des heiligen Evangelii von der gnadenreichen Vergebung der Sünden in Christo ein Fünklein des Glaubens in ihm angezündet wird, die Vergebung der Sünden um Christi willen annimmt und sich mit der Verheißung des Evangelii tröstet." [1280)]

5. Die Bekehrung geschieht im Augenblick ^ (*conversio momentanea est*). Weil die Bekehrung durch das Gläubigwerden an den durch Christum gnädigen Gott sich vollzieht, so geschieht sie stets

---

1280) F. C.. 608, 82. 83; 609, 89.

im Augenblick, nämlich in dem Augenblick, wo unter den *terrores conscientiae* ein Fünklein des Glaubens im Herzen angezündet wird oder ein Verlangen nach der Gnade Gottes in Christo gewirkt ist. Von allmählich (*successive*) geschehender Bekehrung kann man nur dann reden, wenn man gewisse Bewegungen des Herzens, die in den meisten Fällen der Anzündung des Glaubens vorangehen und über einen längeren oder kürzeren Zeitraum sich erstrecken' können, zur Bekehrung rechnete.[1281] Die Lehre von einem Mittelzustande zwischen Bekehrung und Nichtbekehrung (*status medius, homo renascens, homo in statu medio constitutus*) ist eine schriftwidrige und gefährliche synergistisch-pietistische Annahme. Sie ist schriftwidrig, weil die Schrift nur zwei Klassen von Menschen kennt, Gläubige und Ungläubige, Bekehrte und Unbekehrte. Nach der Schrift ist es unmöglich, daß ein Individuum auch nur für eine kurze Zeit zugleich ein Ungläubiger und Gläubiger, unter dem Zorn und unter der Gnade, im Tode und im Leben wärest[1282] Die Annahme eines Mittelzustandes ist aber auch eine seelengefährliche Lehre. Sie verleitet nämlich erstlich dazu, bereits Bekehrte als noch Nichtbekehrte zu behandeln und so unnötigerweise zu quälen, ja in Verzweiflung zu stürzen. Solche Seelen, in denen der Heilige Geist bereits sowohl die Gewissensschrecken als auch das Wollen oder Begehren der Gnade Gottes in Christo gewirkt hat, und die daher als bereits gläubige Kinder Gottes behandelt werden

---

1281) Mat hat diese Bewegungen *motus praeparatorii* genannt. Auch Luther und Chemnitz reden von einer *praeparatio* aus die Gnade, aber nicht in dem Sinne, daß der Mensch sich auf seine Bekehrung vorbereitet, sondern in dem Sinne, daß Gott durch sein Alleinwirken den Menschen zur Bekehrung führt. Nur in Gottes Hand ist das Gesetz ein Zuchtmeister aus Christum. Wie man sowohl im rechten als im falschen Sinne von *actus praeparatorii* geredet hat, ist ausführlich dargelegt in meiner Schrift „Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche", 2. Aufl., S. 75 ff. [English translation: *Conversion and Election*, p. 104 ff.] Die *motus praeparatorii* kann man nur insofern gut nennen, als sie von Gott hervorgerusen werden; aus die Beschaffenheit des Menschen gesehen, dessen Wille vor dem Glauben an das Evangelium noch gottseindlich ist, sind die *motus carnales ober animales*. (A. a. O., S. 85.)

1282) Joh. 3, 18. 36. 6; Mark. 16, 16 usw. — Walther (Bericht des Nördlichen Distrikts 1873, S. 41-42): „Wer lehrt, daß man wohl bekehrt und doch nicht ganz bekehrt sein könne, der widerspricht der Heiligen Schrift, die immer nur von zwei Zuständen weiß, entweder Tod oder Leben. Wer nicht in Gnaden steht, ist unter dem Zorn; wer nicht im Leben ist, ist noch im Tode; wer nicht aus dem Wege zum Himmel ist, der ist aus dem Wege zur Hölle; wer nicht ein seliger Mensch ist, ist ein verdammter Mensch. Es gibt keine Dämmerung, keinen Mittelzustand zwischen Licht und Finsternis."

sollten,[1283] werden vor dem zuversichtlichen Vertrauen auf Gottes Gnade gewarnt, weil Sündenerkenntnis und Gnadenerfahrung angeblich noch nicht tief genug feien, dem Glauben noch die nötige Qualität und Quantität abgehe, der Kampf des Geistes wider das Fleisch noch nicht sieghaft genug sei, es noch an der bewußten Selbstbestimmung oder Selbstentscheidung für die Gnade fehle, die einzelnen Akte des Glaubens sich noch nicht zum *habitus* des Glaubens verdichtet hätten usw.[1284] Andererseits liegt in der Annahme eines Bekehrungsprozesses im Sinne des *status medius* die Gefahr, daß die Seelen in Selbstgerechtigkeit geführt werden. Die Tatsache, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung mit der ganzen Menschenwelt bereits versöhnt ist, tritt in den Hintergrund, und es wird die Vorstellung erzeugt, als ob die Bekehrung zu Gott nicht sowohl durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo als durch die freie Selbstbestimmung für die Gnade, durch das rechte Verhalten gegen die Gnade, durch Ertötung des alten Menschen, kurz, durch menschliche Leistungen sich vollziehe. Man hat sich für den „Bekehrungsprozeß", in dessen Verlauf der Mensch zum Zustandekommen der Bekehrung schon mitwirke (*active se habere*), auch auf Chemnitz berufen. So im 17. Jahrhundert Latermann, die Musäussche Schule und die neueren Lutheraner.[1285] Quenstedt und Calov sollen über Chemnitz hinausgegangen sein, wenn sie die Bekehrung im eigentlichen Sinne, das heißt, die Bekehrung für die Anzündung des Glaubens genommen, sich im Augenblick vollziehen lassen.[1286] Mein es liegt ein Mißverstand von Chemnitz vor. Wohl schreibt Chemnitz dem Menschen, welchem die ersten Anfänge des Glaubens und der Bekehrung gegeben sind, den Kampf des Fleisches und des Geistes zu.[1287] Aber für Chemnitz ist der Mensch, dem die ersten Anfänge des Glaubens zukommen, bereits geistlich lebendig oder bekehrt, das Wort Be-

---

1283) Hieran erinnert die Konkordienformel so gewaltig S. 591, 14.

1284) Unter dieser seelsorgerischen Mißhandlung hat auch Walther längere Zeit gelitten. Vgl. D. C. F. W. Walther, Lebensbild von Günther, S. 9 ff.

1285) Baier, *Compendium* III, 222 sq. Auch amerikanische Synergisten haben sich irrig auf Chemnitz berufen; vgl. L. u. W. 1894, S. 47 f.

1286) So Luthardt, Kompendium, S. 287.

1287) Vgl. *Loci, De libero arbitrio, c. 7, de quaestione, an voluntas in conversione liabeat se mere passive, p. m. 199: Quando gratia praeveniens, id est, prima initia fidei et conversionis, homini dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus*.

kehrung im engeren Sinne, für das Gläubigwerden an Christum, genommen. Gerade wie auch die Konkordienformel (591, 14) diejenigen „fromme Christen" nennt, „die ein kleines Fünklein und Sehnen nach Gottes Gnade ... in ihrem Herzen fühlen und empfinden", und (601, 54) den Eintritt in die Gnadengemeinschaft dadurch sich vollziehen läßt, daß „ein Fünklein des Glaubens (*scintillula fidei*) in ihm (dem Menschen) angezündet wird, die Verheißung der Vergebung der Sünden annimmt und sich mit der Verheißung des Evangelii tröstet". Daß Chemnitz den Menschen, welchem er die ersten Anfänge des Glaubens und den Kampf des Fleisches und des Geistes zuschreibt, als bereits geistlich lebendig und gläubig ansieht, erklärt er ausdrücklich selbst, wenn er auf den Menschen, dem die ersten Anfänge lies Glaubens gegeben sind, die folgenden Schriftaussagen anwendet: „Luk. 19, 13 sagt der HErr; indem er den Knechten die Pfunde übergibt: Handelt, bis daß ich wiederkomme; nicht sagt er: verbergt sie in die Erde, Matth. 25,26. Und Paulus braucht ein sehr bezeichnendes Wort 2 Tim. 1, 6: „Ich erinnere dich, daß du erweckest (ἀναζωπνρεϊν) die Gabe Gottes, die in dir ist." Die Annahme, daß Chemnitz diese Tätigkeiten einem noch nicht bekehrten Menschen zuschreibe, ist ausgeschlossen. Man beachtet nicht den Zusammenhang, in dem die so beharrlich gemißbrauchten Worte bei Chemnitz stehen. Chemnitz wendet sich gegen die Enthusiasten, die also denken: „Ich werde sicher und müßig warten, bis die Erneuerung oder Bekehrung nach den angeführten Stufen durch die Wirkung des Heiligen Geistes ohne eine Bewegung meinerseits abgeschlossen sein wird." Diesem enthusiastischen Gedanken will Chemnitz wehren und fügt zur Begründung hinzu: „Denn es kann nicht nach der Uhr (*in puncto aliquo mathematico*) der Zeitpunkt aufgezeigt werden, wo der befreite Wille zu handeln anfängt, sondern sobald die zuvorkommende Gnade, das ist, die ersten Anfänge des Glaubens und der Bekehrung, dem Menschen gegeben wird, beginnt sofort der Kampf des Fleisches und des Geistes." Hiernach lehrt auch Chemnitz eine im Augenblick geschehende Bekehrung. Es ist der Augenblick, wo „die *prima initia fidei et conversionis homini dantur*". Nur könne dieser Augenblick nicht *in puncto aliquo mathematico* aufgezeigt werden. Übrigens liegt diesem ganzen Kampf gegen die „momentane Bekehrung" eine Selbsttäuschung zugrunde. Der Kampf gilt gar nicht der momentanen Bekehrung. Die alten und neuen Bekämpfer derselben nehmen ja selbst einen Moment an, wo sie den

Menschen für bekehrt erklären. Bei Baier ist dies der Moment, wo die genügend wiederholten und gestärkten Akte des Glaubens in den Habitus des Glaubens übergehen.[1288] Bei neueren Theologen ist dies der Zeitpunkt, wo der Mensch unter göttlicher Anregung angeblich „frei", „bewußt" für die Gnade „sich selbst bestimmt" oder „entscheidet", die Möglichkeit des Glaubens durch „menschliche Willensentscheidung" in den Akt des Glaubens umsetzt. Der Kampf gegen die momentane Bekehrung gilt in Wirklichkeit der *sola Dei gratia*. Die Bekehrung soll „teils als ein Werk der Gnade, teils als eine Leistung des Menschen" gedacht werden,[1289] oder Gott soll den Glauben nur „begründen", nicht den Glauben wirken.[1290] Mit andern Worten: die Umkehr des Menschen zu Gott wird überhaupt nicht als das Ergreifen der Gnade Gottes in Christo unter völligem Verzagen an eigenem Werk (*terrores conscientiae*) aufgefaßt, sondern auf das Gebiet der „sittlichen" Leistung, kurz, der Werke, verlegt. Um sich selbst und andern diese Sachlage zu verdecken, redet man gegen die „momentane Bekehrung" und interessiert man sich so lebhaft für eine „allmähliche Bekehrung", weil das Halbdunkel der Allmählichkeit Gelegenheit bietet, auf den einzelnen Stationen des „Bekehrungsprozesses" allmählich und versteckt Menschenwerk, „Selbstbestimmung", „rechtes Verhalten gegen die Gnade" usw. anzubringen. Man gewinnt so auch schon in diesem Leben eine Antwort auf die Frage, deren Beantwortung Luther und die Konkordienformel auf das ewige Leben verschoben haben wollen, nämlich die Antwort auf die Frage, warum von zwei Menschen, die beide unter dem Schall des Wortes Gottes leben, der eine bekehrt wird und der andere nicht. Bekehrt wird der, welcher sich im Verlauf des Bekehrungsprozesses vor dem andern durch „richtiges Verhalten" gegen die Gnade auszeichnet. Dieser Punkt ist unter dem Abschnitt „Einwürfe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung" noch etwas ausführlicher zu erörtern.[1291]

1288) *Compendium* III, 202, § 27.

1289) Luthardt, Komp. d. Dogmatik, S. 283.

1290) Luthardt, Die christl. Glaubenslehre, 1898, S. 442.

1291) Bringt man.bei der Annahme einer allmählichen Bekehrung nicht allmählich menschliche Leistung (*meritum congrui*) an, so ist damit für die Erklärung der Tatsache, daß von zwei Menschen der eine bekehrt wird, während der andere unbekehrt bleibt, nichts gewonnen. Wirkt Gott allein die Bekehrung, so wirst es für die Begreiflichkeit jener Tatsache nichts ab, ob Gott die Bekehrung in einem Augenblick, in vier Wochen oder in einem Jahr wirkt. Es kehrt dann

6. Die Bekehrung kann vom Menschen verhindert werden ^ (*gratia conversionis resistibilis est*). Wiewohl Gott allein, und zwar mit allmächtiger Kraft (Eph. 1, 19; 2 Kor. 4, 6), zum Zustandekommen der Bekehrung wirkt, so kann doch der Mensch seine Bekehrung verhindern, Matth. 23, 37: ονκ ἡδελήσατε, Apost. 7, 51: τφ πνεύματι τφ αγίψ άντιπίπτετε.[1292] Wir Wissen für diese Tatsache keinen andern Grund anzugeben als den, daß Gott die Bekehrung nicht unmittelbar oder in. ausgedeckter Majestät, sondern durch das Mittel seines Wortes wirkt. Wenn Christus, wie am Jüngsten Tage, in aufgedeckter göttlicher Majestät (έν rfj δόξη αΰτον) wirkt, ist die Möglichkeit des Widerstandes ausgeschlossen: alle Völker (;πάντα τά εθνη) werden vor ihm versammelt werden (Matth. 26, 31). Wenn derselbe Christus durch das Mittel des Wortes die Menschen zu sich ries: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28) und die Kinder Jerusalems versammeln wollte, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel (Matth. 23, 37), so war Widerstand möglich. Christus selbst berichtet das Resultat: „Ihr habt nicht gewollt." Die göttliche Wirkung durch das Mittel des Wortes als weniger göttlich oder weniger allmächtig auszusassen, verbietet uns die Schrift ausdrücklich.[1293]

---

doch die Frage wieder, weshalb in dem über eine längere Zeit sich erstreckenden Bekehrungsprozeß nicht alle Menschen bekehrt werden. Die Sachlage ist dieselbe wie bei der Erschaffung der Welt. Wenn die Welt wirklich in „sechs Perioden von unbestimmter Dauer” anstatt in sechs Tagen erschaffen wäre, so bliebe die Weltschöpfung noch immer dasselbe unbegreifliche Allmachtswunder. Wenn unser heutiges wunderscheues Geschlecht sich mit den sechs Perioden von unbestimmter Dauer tröstet, so liegt der Trost nicht in den langen Perioden, sondern in der Tatsache, daß man sich erlaubt, im Dunkel der Perioden an die Stelle der allmählich wirkenden Allmacht Gottes eine Art Selbstentwicklung der Welt (Evolution) zu setzen. So liegt auch bei der Bekehrung der Trost für . die Beherberger synergistischer Gedanken nicht eigentlich in der Allmählichkeit der Bekehrung, sondern in der Injektion ‚sittlicher” Leistung in die Allmählichkeit. Nichts anderes ist der eigentliche Sinn der Opposition gegen die im Augenblick geschehende Bekehrung.

1292) Vgl. den Artikel „Widerstehliche und unwiderstehliche Gnade”, L. u. W. 1887, S. 117 ff.

1293) Eph. 1, 19. 20 (κατά την ενέργειαν τον κράτους της ισχύος αντον); 1 Kor. 2, 5 (εν δυνάμει ϋ·εοΰ); Joh. 1, 12. 13 (εκ ϋ·εοϋ έγεννήδ'ησαν). Quenstedt II, 713: *Hominis conversio est solius gratiae divinae operantis actio et perficitur per eandem infinitam potentiam, per quam Deus ex nihilo aliquid creat et ex mortuis resuscitat*.

So müssen wir's bei der auch von Luther dargelegten Tatsache bleiben lassen: Gott durch Mittel wirkend kann widerstanden werden, Gott in aufgedeckter Majestät wirkend kann nicht widerstanden werden.[1294] An diesem Punkte irren sowohl die Calvinisten als die Synergisten. Die Calvinisten streichen vermittelst der *gratia resistibilis* die *gratia universalis*, indem sie behaupten, daß auch in jedem Falle tatsächlich geschehen müsse, was Gott ernstlich beabsichtige. "It cannot be supposed that God intends what is never accomplished." [1295] Die Synergisten streichen vermittelst der *gratia resistibilis* die *sola gratia*, indem sie behaupten, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnadenyürkung abhänge, sondern auch vom rechten menschlichen Verhalten der Gnade gegenüber, vom rechten Gebrauch der Freiheit, die dem Menschen der göttlichen Gnadenwirkung gegenüber gelassen ist ufw.[1296]

7. Transitive und intransitive Bekehrung. ^ Wenn wir von *conversio transitiva* (Gott bekehrt den Menschen) und *conversio intransitiva* (der Mensch bekehrt sich) reden, so ist festzuhalten, daß es sich dabei nicht um zwei sachlich und zeitlich verschiedene Vorgänge, sondern um ein und denselben Vorgang handelt, der nur verschieden betrachtet wird. Der Menschbekehrt sich, indem Gott ihn bekehrt. Nicht steht es so, daß erst Gott den Menschen bekehrt, und dann hinterher durch einen zweiten Akt der Mensch sich selbst bekehrt. Wenn es Jer. 31, 18 heißt: הֲשִׁיבֵנִי וְאָשׁוּבָה [HEBREW] so werden damit nicht zwei Bekehrungen oder auch nur zwei verschiedene Stadien einer Bekehrung gelehrt, sondern nach dem Zusammenhang ist der Sinn der: soll es zu einer Bekehrung bei uns kommen, so mußt du, Gott, der unsere einzige Hilfe ist, sie

---

1294) Vgl. Note 84 und die Beschreibung der *gratia seria*, S. 29 ff.

1295) Böhl, Dogmatik, S. 286; Hodge, *Syst. Theol.*. II, 323. Vgl. die nähere Darlegung unter *gratia universalis*, S. 26 ff.

1296) Vgl. Note 90: The actual final result of the means of grace depends not only on the sufficiency and efficacy of the means themselves, but also upon the conduct of man in regard to the necessary condition of passiveness and submissiveness under the Gospel call." Dieckhoff, „Der missonrische Prädestinatianismus”, S. 25: „So hängt es von seinem (des Menschen) Verhalten aus Grund der Freiheit, die ihm der nicht unwiderstehlich wirkenden Gnade gegenüber gelassen ist, ab, ob durch die Gnade der Glaube . . . zustande kommt oder nicht." „Kirchenzeitung" vom 1. April 1885: „Insofern jeder durch mutwilliges Widerstreben beides [Bekehrung und Seligkeit] hindern kann, insofern und nur insofern hängt die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gott ab.”

bewirken. Auch Worte wie Joh. 6, 44: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater" bringen zum Ausdruck, daß das Kommen zu Christo sich nur durch das Ziehen des Vaters vollzieht. Die intransitive und tränsitive Bekehrung werden auch durch die Aussage des Apostels Eph. 1, 19: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke" in einen Vorgang zusammengeschlossen. Quenstedt gebraucht zur Darstellung der numerischen Einheit des Vorgangs das Bild: Der Mensch bekehrt sich, wie das Schiff sich wendet, wenn es vom Schiffer oder Winde getrieben wird.[1297] Selbst Baier sagt noch richtig, daß *conversio transitiva* und *intransitiva* der Sache nach ein und derselbe Akt sei.[1298] Die Zerlegung der transitiven und intransitiven Bekehrung in zwei sachlich und zeitlich verschiedene Vorgänge. geschieht im synergistischen Interesse. Sie hat, wenn nicht bloß eine unbedachte Rede vorliegt, den Zweck, die Bekehrung der Hand Gottes zu entnehmen und in des Menschen Hand zu legen. Nur wenn die intransitive Bekehrung im Sinne von *conversio continuata*, die sich durch das ganze Christenleben hindurchzieht, genommen wird, folgt sie zeitlich der transitiven Bekehrung.

8. Fortgesetzte Bekehrung ^ (*conversio continuata*). Es ist schriftgemäß, von einer fortgesetzten Bekehrung zu reden, das heißt, von einer Bekehrung, die sich durch das ganze Leben der bereits Gläubiggewordenen erstreckt. Als die Jünger JEsu in fleischlichem Stolz die Frage diskutierten, wer von ihnen der Größte im Himmelreich sei, wird ihnen die Mahnung zuteil: „Wenn ihr euch nicht bekehrt (εαν μη στραφήτε) und wie die Kinder werdet, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Matth. 18, 3). Die Notwendigkeit der fortgesetzten Bekehrung ist darin begründet, daß auch in den Kindern Gottes noch das böse Fleisch sich findet (ή ενπερίστατος αμαρτία, Hebr. 12, 1; το κακόν παράκειται, Röm. 7, 21) und deshalb eine fortgehende Abkehr vom Unglauben und dessen bösen Früchten und eine fortgehende gläubige Rückkehr zur freien Gnade Gottes und den guten Früchten derselben stattfinden muß. Die fortgesetzte Bekehrung fällt sachlich mit der „täglichen Buße"

1297) *Systema II, 725. Homo dicitur se convertere, ut na vis se vertere dicitur, cum a nauta aut vento agitatur, ut Memnonis statua dicitur locuta, cum solis radio tangeretur.*

1298) Compendium III, 191: *Conversionis vox in Scriptura dupliciter accipitur, quatenus nunc Deus hominem, nunc homo seipsum convertere dicitur, etsi quoad rem una et eadem sit actio*.

zusammen.[1299] Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Schrift zwischen der fortgesetzten Bekehrung, die sich durch das ganze Christenleben erstreckt, und der Bekehrung, durch welche ein Mensch ein Christ wird, scharf scheidet. Die Schrift nennt die, welche vom Unglauben zum Glauben gekommen sind. Bekehrte und weist auf ihre Bekehrung als auf eine abgeschlossene und rückwärts liegende Tatsache hin, 1 Petr. 2, 25: „Ihr waret (ητε) wie die irrenden Schafe, nun aber seid ihr bekehret (επεστράφψε νυν) zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen"; ebenso V. 10: οi ηοτε ον λαός, νυν δε λαός ϋ'εον, οι ονκ ήλεημένοι, νυν δε έλεηθέντες. Schriftgemäß sagt daher Chemnitz bei dem Kolloquium zu Herzberg: „Ich kann durch Gottes Gnade sagen, daß ich bekehrt und wiedergeboren bin, obwohl die Bekehrung und Erneuerung in mir ' 'nur angesangen ist und wächst durch dieses ganze Leben." [1300] Mit der ersten Entstehung des Glaubens oder den *initia fidei* oder der *scintillula fidei* ist die Bekehrung vollendet, durch welche der Mensch ein Christ wird. Spätere Dogmatiker, wie Quenstedt und Calov, unterscheiden zwischen *conversio prima* und *secunda*. Unter *conversio prima* verstehen sie die erste Entstehung des Glaubens, wobei der Mensch sich *mere passive* verhält, unter *conversio secunda* die fortgesetzte Bekehrung, in welcher dem Menschen allerdings eine Mitwirkung zu guten Werken zukommt. Diese Unterscheidung war gegen Musäus und die Helmstedter gerichtet, die die fortgesetzte Bekehrung in die erste Bekehrung mengten, um aus der ersten Bekehrung das *mere passive* zu beseitigen.[1301]

9. Wiederholte Bekehrung ^ (*conversio reiterata*). Die Schrift lehrt klar, daß wahrhaft Bekehrte aus dem Stande der Bekehrung fallen können, oder was dasselbe ist: Gläubige können den Glauben verlieren. Die Schrift lehrt dies in Wort [1302] und Beispiel.[1303]

1299) Natürlich auch mit der *continuata regeneratio, resuscitatio, illuminatio*. Vgl. den Abschnitt „Synonyma der Bekehrung".

1300) L. u. W. 1882. S. 440.

1301) Calov weist (*Syst. loc. theol.* X, 113 sqq.) ausführlich nach, daß die Helmstedter sich für dieses Verfahren mit Unrecht auf die Konkordienformel und Chemnitz beriefen.

1302) Luk. 8, 13: πρός καιρόν πιστενονσι και εν καιρψ πειρασμόν άψίστανται. Und zwar glauben sie *ea quidem fide, quae ex semine verbi adeoque supernaturali ac divina virtute verbo divinitus coniuncta nascitur adeoque non humana, sed divina fides est*. (Baier, III, 171.)

1303) 1 Tim. 1, 19. 20: Hymenäus und Alexander περί την πίστιν εναvάγηααν. David, Petrus. Luther über Petrus' Fall: St. L. IX, 1598. Über den zweifachen Gebrauch des Ausdrucks *vera fides*: Baier, *ed. Walther*, III, 171, *nota a*,

Dies ist namentlich gegen die Calvinisten festzuhalten, die entschieden behaupten, daß die Gläubigen auch bei den schwersten Sündensällen nur die Betätigung des Glaubens (*exercitium fidei*), nicht den Glauben selbst verlieren.[1304] Das lutherische Bekenntnis verwirft diese calvinistische Position mit Recht als unwahr und seelengefährlich.[1305] — Andererseits ist als klare Schriftlehre anzuerkennen, daß die aus dem Glauben Gefallenen wieder bekehrt werden können. Auch dies lehrt die Schrift in Wort und Beispiel.[1306]

1304) *Canones Synodi Dordrechtanae, c. 5, art. 5. 6* (Niemeyer, p. 716): *Talibus enormibus peccatis* (wie die des David, Petrus und anderer Heiligen) *Deum valde offendunt, reatum mortis incurrunt. Spiritum Sanctum contristant, fidei exercitium interrumpunt, conscientiam gravissime vulnerant, sensum gratiae nonnunquam ad tempus amittunt: donec per seriam resipiscentiam in viam revertentibus paternus Dei vultus rursum affulgeat. Deus enim, qui dives est misericordia, ex immutabili electionis proposito Spiritum Sanctum etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eousque eos prolabi sinit, ut gratia adoptionis ac iustificationis statu excidant. — Confession of Faith* der Presbyterianer, chap. XVI: "They whom God hath accepted in His Beloved, effectually called and sanctified by His Spirit, can neither totally nor finally fall away from the state of grace."

1305) Schmalk. Art., S. 319: „Ob etliche Rottengeister kommen würden, wie vielleicht etliche bereit da fürhanden sind und zur Zeit der Ausruhr mir selbst für Augen kamen, die da halten, daß alle die, so einmal den Geist der Vergebung der Sünden empfangen hätten oder gläubig worden wären, wenn dieslbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben, und schadet' ihnen solche Sünde nicht, und schrien also: Tu, was du willst, glaubest du, so ist's alles nichts, der Glaube vertilget alle Sünde usw. Sagen dazu: Wo jemand nach dem Glauben und Geist sündiget, so habe er den Geist und Glauben nie recht gehabt. Solcher unsinnigen Menschen habe ich viel für mir gehabt und sorge, daß noch in etlichen solcher Teufel stecke. Darum so ist vonnöten zu wissen und zu lehren, daß, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsünde noch haben und fühlen, dawider auch täglich büßen und streiten, etwa in öffentliche Sünde fallen, als David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung, daß alsdann der Glaube und Geist ist weg gewest. Denn der Heilige Geist läßt die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuert und wehret, daß sie nicht muß tun, was sie will. Tut sie aber, was sie will, so ist der Heilige Geist und Glaube nicht dabei; denn es heißt, wie St. Johannes sagt: Wer aus Gott geboren ist, der sündiget nicht und kann nicht sündigen. Und ist doch auch die Wahrheit (wie derselbige St. Johannes schreibet): ‚So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, so lügen wir, und Gottes Wahrheit ist nicht in uns.'" Schon in der Augustana hieß es im 12. Artikel, Von der Buße: „Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen."

1306) Auch Hesek. 18 und 33 ist von der wiederholten Bekehrung die Rede, nämlich von der Bekehrung solcher Gottlosen, die vor ihrem Abfall zu Gottes Volk gehörten, Hesek. 18, 31; 33, 11. — David, 2 Sam. 12, 13; Ps. 51.

Die *conversio reiterata* ist gegen die Novatianer festzuhalten, wie das lutherische Bekenntnis erinnert.[1307] Freilich ist zuzugeben, daß es einen Grad der Verstockung gibt, wo keine Bekehrung mehr erfolgt. Das ist die Sünde wider den Heiligen Geist. (Matth. 12, 31) oder die Sünde zum Tode (1 Joh. 5, 16). Aber die Erkenntnis, daß dieser Grad der Verstockung bei einer bestimmten Person eingetreten sei, wird selten eine allgemeine sein, sondern in der Regel nur bei dem einen oder andern in der Gemeinde sich finden. Daraus deutet die Zurückhaltung, die in den Worten 1 Joh. 5, 16 sich findet: „Es ist eine Sünde zum Tode; dafür sage ich nicht, daß jemand bitte." Wir werden uns im allgemeinen auf eine Warnung vor der Sünde wider den Heiligen Geist zu beschränken haben, wie auch Christus Matth. 12 die Pharisäer vor dieser Sünde warnt. Für die Kirche gilt als Regel, daß wir allen Personen, die noch in diesem Leben sind, das μετανοείτε Zurufen und die Absolution denen, die sie begehren, nicht verweigern.[1308] Hiermit ist auch das Nötige über die Streitigkeiten gesagt, die Ende des 17. Jahrhunderts über einen von Gott gesetzten „Gnadentermin" (*terminus gratiae peremtorius*) entstanden.[1309] Für die kirchliche

---

Manasse, 2 Chron. 33, 11 ff. — Luk. 15. Petrus, Luk. 22, 61. 62. 32. — Auch Gal. 4, 19 bezieht sich das πάλιν ωδίνω auf die wiederholte Bekehrung, nämlich auf erneute Hervorbringung des Glaubens an das Evangelium. Die Galater waren vom Evangelium aus das Gesetz gefallen, Gal. 1, 6 ff. Vgl. Luther z. St. IX, 561 ff. „Die Zeugung ins christliche Dasein” (Zöckler) geschieht durch den Glauben an das Evangelium.

1307) Im 12. Artikel der Augustana „werden auch verdammet die Novatiani, welche die Absolution denen, so nach der Taufe gesündigt hatten, weigerten”. Vgl. über die Novatianer Adolf Harnack, RE.2 X, 652—670. Gerhard (*Loci, L. de poenitentia, § 14 sqq*.) bietet reiches historisches Material und dann die dogmatische Beurteilung des Novatianismus durch Besprechung der Schriftstellen, auf welche sich die Novatianer beriefen (Hebr. 6, 4 ff.). Abweisung des Novatianismus durch die alte Kirche, Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 202 f.; ausführlicheres Material hierüber bei Gerhard, 1. e.

1308) Augsb. Kons., Art. 12, S. 41. Hesek. 18, 20—32 usw.

1309) Gewöhnlich „Terministische Streitigkeiten" genannt. Sie wurden veranlaßt durch J. G. Böses († 1700) Schrift: „Terminus perenitorius salutis üunmnae, das ist, die von Gott in seinem geheimen Rat gesetzte Gnadenzeit, worinnen der Mensch, so er sich bekehret, kann selig werden; nach deren Verfließung aber nachgehends keine Frist mehr gegeben wird.” Frankfurt, 1698. Literatur und Verlauf des Streites bei Walch, *Bibi. Theol* II, 783 sqq; Religionsstreitigkeiten innerhalb d. luth. K. II, 851 ff. Unter den neueren Darstellungen in den Enzyklopädien bringt sachliches Material bei Meusel unter „Terminismus”.

Praxis genügt die Beachtung der Worte der Konkordienformel (716, 66): „Also weiß auch Gott ohne allen Zweifel und hat einem jeden Zeit und Stunde seines Berufs, Bekehrung" (der lateinische Text fügt hinzu: und seiner Wiederbekehrung, *quando lapsum rursus erigere velit*) „bestimmt; weil aber uns solches nicht geoffenbaret, haben wir Befehl, daß wir immer mit dem Wort anhalten, die Zeit aber und Stunde Gott befehlen sollen." — Als eine überaus verderbliche Verkehrung der Schriftlehre von der *conversio reiterata* ist die römische Lehre von der Buße zu bezeichnen. Nach dieser Lehre gibt es für die Gefallenen keine Rückkehr in die Taufgnade, sondern nur eine Anklammerung an das „zweite Brett" (*secunda tabula*), nämlich an die römische Buße, die drei Menschenwerke in sich faßt: die *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*.[1310] Daß diese drei Bußakte als Menschenwerke gedacht sind, die Vergebung verdienen helfen, geht klar daraus hervor, daß der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen ausdrücklich von der römischen Buße ausgeschlossen und mit dem Bann belegt wird.[1311]. „Hierdurch wird" — sagt Chemnitz — „vor der ganzen Welt offenbar, was für eine Kirche die papistische Gemeinschaft ist. Zu beständigem Gedächtnis sei es der wahren Kirche Gottes bekannt, daß das Tridentinische Konzil in der Buße eine Versöhnung mit Gott und die Vergebung der Sünden verheißt ohne den Glauben, der aus dem Evangelium entsteht und durch den der Mensch glaubt, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben sind." [1312] Auf Bellarmins Einwurf, daß nach römischer Lehre die menschlichen Bußwerke (die Zerknirschung des Her-

---

1310) *Trid., sess. 14, poenit., c. 3: Sunt quasi materia huius sacramenti* [nämlich der Buße] *ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui, quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur,*. Die christlichen *partes poenitentiae*, nämlich die Gewissensschreckeu ob der erkannten Sünde und der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen, werden *can*. 4 mit dem Fluch belegt. Ebenso werden *can*. 2 verflucht, welche die römische Buße nicht *secundam post naufragium tabulam* nennen wollen.

1311) A. a. O., *canon 4: Si quis . . . dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis, sibi per Christum remissa peccata, anathema sit*.

1312) *Examen Conc. Trid., De partibus et fructu poenitentiae, p. m. 379*.

zens, die Aufzählung der Sünden, die vom Priester auferlegte Genugtuung) ihren eigentlichen Wert doch erst durch Christi Verdienst oder durch die Absolution erhielten, erwidert Gerhard, daß auf diese Weise Dinge einander untergeordnet oder miteinander verbunden werden, die die Schrift einander entgegensetzt. Die Schrift schreibt die Vergebung der Sünden der Gnade Gottes und dem Glauben in der Weise zu, daß dabei alle Menschenwerke ausgeschlossen sind, Röm. 11, 6; 4, 5. (*L. de poenit., § 20.*)

Die Einwürfe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung. ^

Gegen die Schriftlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung ist auch innerhalb der christlichen Kirche eine ganze Reihe von Einwänden erhoben worden. Die dabei verwendeten Gründe lassen sich in zwei Klassen einteilen, in angebliche und wirkliche Gründe. Angebliche Gründe nennen wir die, welche vorgebracht werden, nachdem man sich aus andern Gründen bereits gegen .die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes entschieden hat. Sie werden als Gründe angeführt und passieren auch als Gründe, weil es nach dem Sündenfall, wie mit andern Dingen, so auch mit der menschlichen Logik, schlecht bestellt ist. Nach dem Sündenfall steht es so, daß der Mensch nur zu oft das denkt, was sein von der Wahrheit abgewendeter Wille vorschreibt. Die Apologie drückt diese Sachlage bekanntlich so aus: „Die angeborne böse Lust" — damit ist das ganze erbsündliche Verderben bezeichnet — „ist so gewaltig, daß die Menschen öfter derselbigen folgen denn der Vernunft."[1313) „Wirkliche Gründe" nennen wir die, welche das eigentliche Motiv für die Bekämpfung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung bilden.

Die angeblichen Gründe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung. ^

Die angeblichen Gründe treten bei den folgenden Einwänden zutage:

Erster Einwand: ^ Der Glaube werde in der Schrift vom Menschen gefordert, oder die Schrift gebrauche in bezug auf die Entstehung des Glaubens Imperativ- und Konditionalsätze, wie Mark. 1,. 16: „Glaubet (πιστεύετε) an das Evangelium"; Apost. 16, 31: „Glaube (πίστευσον) an den HErrn JEsum

---

1313) Apol. 218, 71: *Tanta est vis concupiscentiae, ut malis affectibus saepius obtemperent homines quam recto iudicio*.

Christum"; Röm. 10, 9: „Wenn du in deinem Herzen glaubst (εαν πιοτενσγις), wirst du selig." Aus diesen Imperativ- und Konditionalsätzen gehe hervor, daß die Bekehrung nicht allein durch Gottes Gnadenwirkung, sondern auch durch menschliche Mitwirkung, ein Sichschicken zur Gnade oder rechtes Verhalten gegen die Gnade, zustande komme.[1314] — Dieser Grund bricht sofort unter seinem eigenen Gewicht zusammen, weil er zu viel beweist. Die Imperativ und Konditionalsätze lauten ja auf den Glauben schlechthin oder auf das Ganze des Glaubens: „Glaubet an das Evangelium", nicht auf eine Mitwirkung zum Glauben: „Wirket mit zum Glauben an das Evangelium." Wenn daher die imperative usw. etwas für die Fähigkeit des Menschen, zur Entstehung des Glaubens tätig zu sein, beweisen würden, so würden sie beweisen, daß der Glaube ganz ein Produkt des Menschen sei oder ganz in der Fähigkeit des Menschen stehe. Das aber wollen die, welche aus der Befehlsform auf eine Tätigkeit des Menschen zum Zustandekommen der Bekehrung schließen, selbst nicht. Luther sagt daher etwas derb gegen Erasmus: „Es ist eine Art Stumpfsinn oder Schläfrigkeit (*stupor quidam vel lethargia quaedam*), daß man glaubt, durch jene Worte: ‚Bekehret euch', ‚Wenn du dich bekehrest' und ähnliche werde die Kraft des freien Willens bestätigt." Luther ruft aus: „Wie kommt es, daß ihr Theologen so narret (*ineptiatis*), gleich als wäret ihr zwiefältig Kinder, daß ihr alsbald, wenn ihr ein Wort in Befehlsform findet, daraus die Wirklichkeit schließt?[1315] Auf ebenso schwachen Füßen steht das hier so beharrlich herbeigezogene Hilfsargument, daß die Aufforderungen zum Glauben an das Evangelium vergeblich wären, ja ein Spott von seiten Gottes in sich schließen würden, wenn im Menschen gar kein Vermögen wäre, diesen Aufforderungen nachzukommen. Nach der Schrift sind weder die Imperative gesetz-

---

1314) So Erasmus gegen Luther (Erasmus' „Diatribe", St. L. XVIII, 1621). So auch Luthardt (Dogmatik, S. 284), die „Lutherische Kirchenzeitung" (26, Nr. 10: „'Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern', ermahnt der Apostel Phil. 2,, 12. Stärker kann man es gar nicht ausdrücken, daß die Seligkeit des Menschen nicht in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist; denn wörtlich übersetzt, heißt es sogar: Bewerkstelligt oder bringt zustande eure Seligkeit"), Keyser (*Election and Conversion*, 1914, S. 44): "Christ began to preach to unregenerated men by saying, 'Repent ye and believe the Gospel.' Why command them to do what they were utterly unable to do? . . . Why *bid* a man believe when he couldn't?"

1315) *Opera* v. a. VII, 216. 210. St. L. XVIII, 1783 ff.

lichen Inhalts (*admonitiones legales*) noch die Imperative evangelischen Inhalts (*admonitiones evangelicae*) vergeblich oder ohne Nutzen, wiewohl der Mensch weder jenen noch diesen Folge leisten kann. Durch die gesetzlichen Aufforderungen kommt die Erkenntnis der Sünde, διά γάρ νόμον επίγνωοις αμαρτίας, Röm. 3,20; durch die evangelischen Aufforderungen wird der Glaube an die dargebotene Vergebung der Sünden erzeugt, ή πίστις εξ ακοής, Röm. 10, 17. Als Analogon führen die alten Lehrer an: die Auferweckung des Lazarus durch Christi Aufforderung: „Lazare, komm heraus!" (Joh. 11, 43) sowie die Heilung des Lahmen durch Petrus' Befehlswort: „Stehe auf und wandle" (Apost. 3, 6)! Ja, die Schrift verbietet es uns ausdrücklich, aus der Aufforderung zum Glauben auf eine menschliche Fähigkeit, der Aufforderung nachzukommen, zu schließen. Derselbe Christus, welcher die Menschen auffordert: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!" (Matth. 11, 28), belehrt uns dahin: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater" (Joh. 6, 44).

Zweiter Einwand: ^ Ohne die Annahme einer Mitwirkung oder eines Entgegenkommens auf seiten des Menschen durch eine *facultas se applicandi ad gratiam*, durch ein „verschiedenes" oder „richtiges Verhalten" gegen die göttliche Gnade usw. werde die Bekehrung zu einem Zwang (*coactio*). Auch von diesem so allgemein und beharrlich verwendeten Argument kann nicht gesagt werden, daß ihm irgendein vernünftiger Sinn eigen sei. Es ist für einen Zwang in der Bekehrung gar keine Möglichkeit vorhanden, weil die Bekehrung gerade darin besteht, daß Gott in der Bekehrung und durch dieselbe aus Nichtwollenden Wollende macht. Phil. 2, 13: „Gott ist's, der in euch wirket das Wollen (το ϋέλειν)." So lehrt denn auch die Konkordienformel, daß „Gott in der Bekehrung aus Widerspenstigen und Unwilligen durch das Ziehen des Heiligen Geistes Willige mache" (609, 88). In den synergistischen Streitigkeiten vor der Konkordienformel pflegten die Lutheraner den Philippisten gegenüber so zu reden: Gott zieht den 'Menschen nicht am Halse oder an den Haaren, sondern am Herzen und Willen zu sich.[1316)]

1316) Vgl. Merendorf und Alvensleben, bei Schlüffelburg, *Catalogus* V, 681. Bei dem Kolloquium zu Herzberg 1578 sagte Andreä auf den Vorwurf, daß die Konkordienformel eine Zwangsbekehrung lehre: „In der Bekehrung tut der Heilige Geist dies, daß aus einem Nichtwollenden ein Wollender und aus einem

Dritter Einwand: ^ Gott gebe allerdings die Kraft zum Glauben, aber nicht den Akt des Glaubens. Dies Argument wird in mannigfacher Formulierung vorgelegt. Zum Beispiel auch so: Gott wirke nur die Bekehrungsmöglichkeit, aber nicht die Bekehrung selbst. Daß die Möglichkeit der Bekehrung zur Wirklichkeit werde, stehe beim Menschen selbst, nämlich in seiner „Selbstbestimmung" oder „Selbstentscheidung" für oder wider die Gnade.1317) Man hat sich für diese „Beschränkung" der Gnade Gottes auch auf die Konkordienformel berufen, weil sie von einer Wirkung des Heiligen Geistes rede, durch welche der Mensch die angebotene Gnade „annehmen könne" (*potest oblatam gratiam accipere*), 608, 83. [1318) — Aber die Schrift lehrt klar, daß Gott nicht bloß die Kraft zum' Glauben, sondern auch den Akt des Glaubens, das πιοτεύειν, gibt. Phil. 1, 29: „Euch ist gegeben um Christi willen, daß ihr . . . an ihn glaubet" (τό εις αυτόν πιοτεύειν), nicht bloß, daß ihr an ihn glauben könnt. Ebenso Eph. 1, 19. 20: „Wir glauben (πιστεύοντες)" — nicht bloß: wir können glauben — „nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke." Und was die Konkordienformel betrifft, so redet sie allerdings von einem Annehmen können der angebotenen Gnade. Aber dieses Annehmenkönnen ist ihr nicht ein Vorstadium der Bekehrung, sondern die Bekehrung selbst. Dahin lauten die Worte der Konkordienformel: „Die Bekehrung (*conversio enim hominis*) ist eine solche Veränderung durch des Heiligen Geistes Wirkung in des Menschen Verstände, Willen und Herzen, daß der Mensch durch solche Wirkung des Heiligen

---

Feind ein Gehorsamer wird", und vorher bei demselben Kolloquium Chemnitz: „Das alles ist in der Konkordienformel unterschiedlich, dargelegt, daß in der Bekehrung der Heilige Geist dies im Willen wirke, daß er aus einem nichtwollenden und widerstrebenden ein wollender, beistimmender und gehorsamer Wille werde." (Protokoll oder *Acta* des Colloquii zu Herzberg; L. u. W. 1882, 444. 440.) Bei Luther kehrt der Ausdruck wieder, daß Gott den Menschen nicht so zu sich bekehrt, wie „der Henker einen Dieb an den Galgen zeucht", sondern in der Weise, daß er durch das Evangelium „das Herz erweicht". (St. L. VII, 2287 ff.)

1317) So Luthardt nicht nur in seiner Monographie „Die Lehre vom freien Willen", S. 276, sondern auch in seinem letzten dogmatischen Werk, „Die christl. Glaubenslehre", 1898, S. 442: „Die bestimmende Einwirkung (Gottes) tritt nicht an die Stelle der Selbstbestimmung; sie tritt vielmehr nur an die Grenze der Selbstbestimmung; diese selbst wird dem Menschen nicht genommen oder erspart, aber sie wird ihm möglich gemacht." Sachlich dasselbe sagt Seeberg, RE.3 II, 544.

1318) So Luthardt, „Die Lehre vom freien Willen", S. 276 f.

Geistes könne die angebotene Gnade annehmen." Nach der Konkordienformel ist also die Bekehrung eines Menschen geschehen, wenn der Mensch innerlich so weit umgewandelt ist, daß er die angebotene Gnade annehmen kann. Und diese Aussage der Konkordienformel ist schriftgemäß, weil nach der Schrift der Zustand des natürlichen oder unbekehrten Menschen darin besteht, daß er das Evangelium nicht annehmen kann, sondern es als eine Torheit abweist (1 Kor. 2, 14). Ist daher der Mensch innerlich dahin verändert, daß er das Evangelium glauben kann, so ist er ein neuer oder bekehrter Mensch.[1319] Auch die späteren lutherischen Lehrer haben gegen Latermann und Genossen noch sehr nachdrücklich festgehalten, daß der Heilige Geist nicht nur die Fähigkeit zum Glauben, sondern auch den Akt des Glaubens wirke.[1320]

Vierter Einwand: ^ Würde der Heilige Geist allein den Glauben wirken, so würde in der Bekehrung nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist glauben. So begründete sogar Kahms, dem' man seinerzeit besondere logische Schärfe züschrieb, seinen Synergismus mit dem Satz: „Der Mensch, nicht der Heilige Geist, ist das Subjekt, welches glaubt." [1321] Aber auch von diesem Einwurf kann man nicht sagen, daß er einen Sinn habe. Es fehlt jede vernünftige Gedankenverbindung zwischen den Sätzen: Der Heilige Geist ist diese *causa efficiens* des Glaubens im Menschen, also ist der Heilige Geist

---

1319) Daß man auch in einem schriftgemäßen Sinn von einer „Möglichkeit" der Bekehrung reden könne, ist ausführlich dargelegt in „Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche" 2, S. 86 ff. [English translation: *Conversion and Election*, p. 119 ff.] Die Schrift (Ies. 55, 6; 5, 4), die Konkordienformel (710, 29) und die alten lutherischen Theologen (z. B. Lukas Osiander zu Ies. 55, 7) reden von einer Möglichkeit der 'Bekehrung oder Gelegenheit zur Bekehrung, wenn Menschen unter dem Schall des Evangeliums leben und somit der Heilige Geist zu ihrer Bekehrung nicht bloß scheinbar, sondern tatsächlich und ernstlich wirksam ist. Die Bekehrungsmöglichkeit in diesem Sinne ist nur ein anderer Ausdruck für die *gratia universalis*, *seria et efficax* und gegen Calvin (vgl. *Instit*. III, 24, 8. 12) festzuhalten. Der Synergismus faßt den Ausdruck „Möglichkeit" der Bekehrung beschränkend, in dem Sinne: Gott macht die Bekehrung nur möglich, nicht wirklich. Er schreibt dem Menschen ein subjektives Können in bezug auf die Annahme der Gnade vor seiner Bekehrung zu.

1320) Die Straßburger Fakultät (bei Calov X, 50): „Verleiht Gott nicht von seiner Seite, daß wir wollen? daß wir glauben? Verleiht er nur, daß wir wollen können? daß wir uns bekehren können? daß wir glauben können?"

1321) Dogmatik 2 II, 251. Ebenso kürzlich Keyser (*Election und Conversion*, p. 38) "God will not force any man to accept Christ by faith; nor will God do man’s believing for him"

Las Subjekt des Glaubens. Um ein Beispiel anzuführen: Zugestandenermaßen wirkt und erhält Gott allein in jedem Menschen das natürliche Leben. Apost. 17, 26. 28: „Gott gibt jedermann Leben und Odem allenthalben"; „in ihm leben, weben und sind wir". Dennoch kommt niemand außerhalb des Zötus der Pantheisten auf den Gedanken, daß nicht der Mensch selbst, sondern nur Gott in dem Menschen lebe.[1322]

Fünfter Einwand: ^ Wenn der Grund für die Nichtbekehrung im Menschen liege, wie aus Matth. 23, 37 („Ihr habt nicht gewollt") hervorgehe und von der „lutherischen Orthodoxie" zugestanden werde, so folge daraus, daß auch die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch vom Menschen selbst abhänge, von seinem rechten Verhalten, seiner Selbstbestimmung, der Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens usw. Dies Argument ist. den Bekämpfern der *sola gratia* in alter und neuer Zeit ganz geläufig. Luthardt z. B. meint, aus der Schrift bewiesen zu haben, daß der Mensch sich dem Evangelium gegenüber nicht bloß abweisend, sondern auch annehmend verhalten könne, wenn er Matth. 23, 37 zitiert: „Ihr habt nicht gewollt."[1323] Bei Kahnis steigert sich an diesem Punkt die Selbsttäuschung bis zu dem Grade, daß er es „unwidersprechliche Logik" nennt, wenn man aus der Fähigkeit des Menschen, das Heil zu verschmähen, eine menschliche Mitwirkung beim Ergreifen des Heils folgere.[1324] Mit Bedauern berichtet er von den Theologen der Konkordienformel: „Indes konnte sich die lutherische Richtung nicht überzeugen, daß, wer den Grund der Verwerfung der angebotenen Gnade im Menschen suche, eine Zustimmung desselben bei der Aneignung der Gnade" (gemeint ist eine menschliche

---

1322) Carpzov *(Isag., p. 1245): Non Deus, sed homo poenitet et credit, ita tamen, ut Deus unice vires et potentiam poenitenti et credenti donet et in actum deducat, homo tamen nihilominus formaliter poeniteat et credat*; das heißt: Der Mensch ist das Subjekt der Reue und des Glaubens, wiewohl Gott nicht nur die Kräfte, sondern auch den Akt der Reue und des Glaubens gibt.

1323) Dogmatik, S. 284. Ebenso die „Kirchenzeitung" von Columbus 1893, S. 313: „Da [Matth. 23, 37] sagt Christus selbst, daß sein gnädiger Wille, die Juden zum Glauben an ihn und damit zur Seligkeit zu bringen, durch ihr mutwilliges Widerstreben verhindert und vereitelt worden ist. Daraus folgt mit Notwendigkeit . . ., daß die Bekehrung und Seligkeit der Juden nicht in jeder Hinsicht lediglich von seinem gnädigen Willen abhing."

1324) Dogmatik 2 II, 183 f.

Fähigkeit zur Annahme der Gnade) „einschließe." .Die „orthodoxen" Lutheraner schreiben allerdings über diesen angeblich notwendigen Schluß das *Non seguitur.*[1325] Und sie waren sich der Gründe für die'Abweisung dieses Schlusses klar bewußt. Erstens hielten sie dafür, daß bei dieser Frage die Heilige Schrift die entscheidende Stimme habe. Die Schrift aber schreibe dem Menschen nur die Fähigkeit zum Nichtwollen zu, die Fähigkeit zum Wollen spreche sie ihm ausdrücklich ab.[1326] Zweitens hielten sie dafür, daß der Schluß vom Nichtwollen auf das Wollen schlechte Logik sei, weil Wollen und Nichtwollen aus verschiedenen Prinzipien fließe. Das Prinzip des Nichtwollens sei von Natur im Menschen nach 1 Kor. 2, 14, während das Wollen erst von Gott im Menschen gewirkt werde: Gott ist's, der. in euch wirket ὔέλειν nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13).[1327] Ebenso weisen sie den Schluß in der Formelierung zurück,.wenn gesagt wird: weil der Mensch durch böswilliges Widerstreben seine Bekehrung verhindern könne, so müsse auch die Unterlassung des böswilligen Widerstrebens in seiner Macht stehen. Die „lutherische Orthodoxie" betont immer wieder, daß der Mensch freilich durchaus geschickt sei, das mutwillige Widerstreben zu leisten und dadurch seine Bekehrung zu verhindern. Aber die Unterlassung oder das Aufhören des mutwilligen Widerstrebens stehe nicht in der Fähigkeit des Menschen, sondern sei lediglich eine Wirkung des Heiligen Geistes.[1328] Drittens erklären die Lutheraner es überhaupt für

---

1325) Straßburger Fakultät (bei Calov X, 54): *Non sequitur, si nolle sit in potestate et arbitrio hominis, etiam velle esse in eiusdem facultate*.

1326) Quenstedt zu Matth. 23, 37 (I, 1115): *Non valet argumentum: Possunt irregeniti nolle venire, renuere obsequi Deo vocanti, Spiritui Sancto ad salutaria invitanti resistere, ergo pariter possunt velle venire, Deum vocantem sequi, Spiritus Sancti admonitionibus locum relinquere* (Raum geben).

1327) Quenstedt *1. c.: Illud prius est morbi et imperfectionis illisque hominibus in statu naturae lapsae proprium, hoc vero est restaurationis per gratiam*.

1328) Konkordienformel (593, 20. 21): Der Mensch „führet immer fort in seiner Sicherheit, auch wissentlich und willig (*etiam sciens volensque, § 18: pro insita sua rebelli et contumaci natura Deo et voluntati eius hostiliter repugnat*), . . . ehe er durch den Heiligen Geist erleuchtet, bekehret und wiedergeboren wird". — Andreä beim Kolloquium zu Herzberg: „Den Wiedergebornen wird Schwachheit, den Unwiedergebornen aber Bosheit, ja Feindschaft zugeschrieben. Und diese" (die Bosheit und Feindschaft) „wird durch

einen sachlichen und logischen Fehler, von einem Menschen, in dem sich bereits eine Fähigkeit und Neigung für die Gnade findet, so zu reden, als ob ein solcher Mensch noch unbekehrt sei. Ein Mensch, der die Gnade wolle, sei für die Gnade bereits entschieden und bekehrt,[1329] weil der unbekehrte Mensch sich nie wollend, sondern immer nur abweisend gegen das Evangelium verhalte. Man wird zugestehen müssen, daß die Vertreter der „lutherischen Richtung" Schrift und Logik auf ihrer Seite haben, wenn sie den Schluß von der *capacitas nolendi* auf die *capacitas volendi* als durchaus ungehörig abweisen.

Sechster Einwand: ^ Wenn dem Menschen nicht eine Mitwirkung zur Bekehrung zugestanden werde, so höre die Bekehrung auf, ein „moralischer" Vorgang zu sein. — Der Ausdruck „moralisch" ist mehrdeutig. Moralisch kann erstlich bezeichnen: dem Menschen als einem moralischen, mit Verstand und Willen begabten Wesen angepaßt. In diesem Sinne ist die Bekehrung ein moralischer Vorgang zu nennen, weil Gott in der Bekehrung durch das Wort und den Heiligen Geist auf den Verstand und Willen des Menschen einwirkt, also im Menschen eine andere Weise der Wirksamkeit hat als in unvernünftigen Kreaturen oder in einem Stein oder Block. Dies stellt auch die Konkordienformel sehr sorgfältig heraus.[1330] Sodann wird der Ausdruck „moralisch" in dem Sinne gebraucht, daß er eine menschliche Leistung oder „sittliche Tat" bezeichnet.[1331] Wer in diesem Sinne die Bekehrung zu Gott einen „moralischen Vorgang" nennt, operiert mit einem *non-*

---

den Geist in der Bekehrung getötet, und die Schwachheit bleibt." (L. u. W. 1882, S. 444.) — Straßburger Fakultät (bei Calov, *Syst. X, 54): Neque illa non-repugnantia malitiosa est actus voluntatis et potestatis humanae, sed effectus vincentis eousque gratiae divinae et secundum magnitudinem et mensuram suam reprimentis carnis vitiosos motus et insultus. Semperque determinatio voluntatis nostrae in primo conversionis actu non potestati et cooperationi hominis, sed Spiritui Sancto per verbum, in voluntatem passive se habentem operanti ab orthodoxis adscripta fuit*.

1329) Konkordiens. 608, 85. 83. Daher darf nach der Konkordienformel jeder, der ein Fünklein Wollen, Neigung, Sehnsucht usw. in bezug aus die Gnade Gottes rn Christo bei sich findet, überzeugt sein, daß er bereits bekehrt und ein liebes Kind Gottes ist. Konkordiens. 591, 14.

1330) 603, 61. 62. 59. 89. 81.

1331) Seeberg, RE. 3 II, 544: Der Mensch bekehrt sich „durch persönliche Selbstsetzung". Luthardt, Dogmatik, S. 284: „Buße und Glaube wird vom Menschen gefordert als seine Leistung."

ens, weil die Schrift vom Menschen in bezug auf seine Stellung zum Evangelium sagt: μωρία αντφ έστι και ον δνναται γνώναι (1 Kor. 2, 14); ονδεις δνναται ελϋ'είν πρός με (Joh. 6, 44); νεκρός τοϊς παραπτώμααιν (Eph. 2, 1. 5). Und doch wollen die Synergisten gerade im Sinne der menschlichen Leistung oder sittlichen Tat die Bekehrung einen moralischen oder sittlichen Vorgang nennen. Ohne die Einschiebung dieses „menschlichen Faktors" werde die Bekehrung „unethisch", als mit dem „sittlichen Charakter" des Menschen streitend, aufgefaßt. Aber auch hier fehlt der vernünftige Sinn. Sowenig die Schöpfung des Menschen, die leibliche Geburt des Menschen, die Auferweckung des Menschen vom leiblichen Tode „unethische" Vorgänge sind, obwohl bei diesen Vorgängen eine menschliche Mitwirkung nicht statthat, so wenig ist die Erschaffung des Glaubens im Menschen, seine geistliche Geburt aus Gott und seine Erweckung aus dem geistlichen Tode ein „unethischer" Vorgang, obwohl hierbei jede menschliche Mitwirkung ausgeschlossen ist. Wenn hiergegen eingewendet worden ist, daß man den geistlichen Vorgang der Entstehung des Glaubens nicht mit jenen physischen Vorgängen Parallelisieren dürfe, so ist zu sagen, daß die Schrift gerade diese Parallelisierung vornimmt, wenn sie uns über die *causa efficiens* der Bekehrung oder Wiedergeburt belehrt, Eph. 1, 19. 20: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stgrke, die er gewirket hat in Christo, da er ihn von den Toten auferweckt chat"; Eph. 2, 10: „Wir sind sein Werk (Geschöpf, ποίημα), geschaffen in Christo JEsu zu guten Werken"; 2 Kor.4, 6: „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen Hellen Schein in unsere Herzen gegeben"; Joh. 1, 12. 13: „Die an seinen Namen glauben", sind „von Gott geboren". Dieselbe Parallelisierung findet sich daher auch in der Konkordienformel: „Ja sowenig ein toter Leib sich selbst lebendig machen kann zum leiblichen, irdischen Leben, so wenig mag der Mensch, so durch die Sünde geistlich tot ist, sich selbst zum geistlichen Leben aufrichten, wie geschrieben stehet: ‚Da wir tot waren in Sünden, hat er uns samt Christo lebendig gemacht'" (524, 3), und abermal (609, 87): „Die Bekehrung unsers verderbten Willens, welche anders nichts denn eine Erweckung desselben von dem geistlichen Tode, ist einig und allein Gottes Werk, wie auch die Auferweckung in der leiblichen Auferstehung des Fleisches allein Gott zugeschrieben werden soll."

Siebenter Einwand: ^ Die Bekehrung sei als ein „freier" Vorgang zu denken. Die Helmstedter:*Homo libere se convertit*.[1332)] Luthardt: „Der Glaube ist freier Gehorsam."[1333)] Der Ausdruck „frei" ist mehrdeutig. Er wird erstlich im Gegensatz zum Zwang gebraucht. In diesem Sinne vollzieht sich die Bekehrung allerdings frei, weil die Bekehrung ja gerade darin besteht, daß sie aus *nolentibus gratiam volentes gratiam* macht. Aber die alten und neuen Bekämpfer der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung meinen das „frei" anders. Wenn sie sagen, der Glaube sei „freier Gehorsam", oder „der Mensch bekehre sich frei", so wollen sie damit einen neutralen Zustand des Menschen vor der Bekehrung bezeichnen. Die Sachlage ist von ihnen so gedacht: Unter der anregenden Wirkung Gottes (*Deo excitante*) werde der menschliche Wille vor der Bekehrung in einen Zustand versetzt, in welchem er zwischen Bekehrung und Nichtbekehrung wählen, die Gnade verwerfen oder annehmen, sich gegen oder für die Gnade bestimmen könne. So allgemein in alter und neuer Zeit die Annahme Lines solchen neutralen Zustandes vor der Bekehrung ist,[1334)] so schriftwidrig und jedes vernünftigen Sinnes bar ist sie. Mit Recht sagen alte lutherische Theologen, daß dieser neutrale Zustand ein *non-ens* sei und in keinem Menschen sich finde.[1335)] Er findet sich nicht im Menschen vor der Bekehrung, weil nach dem Zeugnis der Schrift der natürliche Mensch dem Evangelium nicht neutral, sondern abweisend gegenübersteht, μωρία γάρ ανχω ίστι και ον δνναχαι γνώναι.[1336)] Er findet sich aber auch nicht im Menschen, wenn der Mensch unter der „vorbereitenden Gnade" steht, und die Gnade ihm angehoten wird. Denn wenn der Mensch, der ja von Natur die Gnade nicht annehmen, wollen oder wählen kann, innerlich so weit umgewandelt ist, daß er die Gnade annehmen, wollen oder wählen kann, so ist er bereits bekehrt. — Daß es im Ver-

---

1332) Latermann und Calixt; bei Quenstedt I, 1106.

1333) Dogmatik, S. 284.

1334) Latermann und Calixt (bei Quenstedt 1,1106): *In potestate hominis est, velle se convertere et nolle se convertere*. Der *Lutheran Standard* vom 19. August 1882 sagt von dem Menschen, der das Evangelium hört, und dem dadurch die Gnade angeboten wird: "He may accept and surrender if he will, or he may resist if he will."

1335) Quenstedt (II, 726): *Talis indifferentia (ad utrumque oppositorum,* nach beiden Seiten hin) *in nullo homine reperitur.*

1336) 1 Kor. 2, 14; 1, 23: κηρΰασομεν Χρίστον έστανρωμένον, Ίονδαίοις μεν σκάνδαλον, "Ελλησι δε μωρίαν.

hältnis des Menschen Gott und seinem Reiche gegenüber keine Neutralität gibt, erklärt Christus auch mit dem Wort Matth. 12, 30: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" und mit dem andern Wort Luk. 9,50: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns", wozu Luther bemerkt: „Hier ist keine Mittelstraße, sondern wir sind notwendig entweder unter dem starken Tyrannen, dem Teufel, in seinem Behältnis oder unter dem Erlöser, Christus, im Himmel? . . . Deshalb lebt ein jeglicher Mensch entweder mit Christo wider den Teufel oder mit dem Teufel Wider Christum." (St. L. VII, 172.) Wenn es einen neutralen Zustand Gott gegenüber gäbe, so wäre auch dieser Zustand Sünde und Feindschaft Wider Gott, da Gott dem Menschen nicht erlaubt, seinem Willen neutral gegenüberzustehen.

Achter Einwand: ^ Der Mensch könne die natürliche Ehrbarkeit (*probitas naturalis, iustitia civilis*) leisten. — Daß die natürliche Rechtschaffenheit etlichermaßen in der Macht des Menschen stehe, von großem Wert für den Staat oder das bürgerliche Leben sei und von Gott mit leiblichen Gütern belohnt werde, bezeugt auf Grund der Schrift auch reichlich das lutherische Bekenntnis.[1337] Aber die natürliche Ehrbarkeit ist weder eine Vorbereitung auf die Bekehrung noch ein Teil der Bekehrung.[1338] Und wenn jemand seine natürliche Ehrbarkeit vor Gott in die Wagschale werfen will, so tritt der Fall ein, den Christus mit den Worten Matth. 21, 31 beschreibt: „Die Zöllner und Huren mögen wohl eher ins Himmelreich kommen denn ihr." Eine unerläßliche „Vorbereitung" auf die Entstehung des Glaubens an Christum ist die Donneraxt des göttlichen Gesetzes, die nicht nur die offenbaren Sünder, sondern ganz besonders die ehrbaren Leute in einen Haufen schlägt.[1339] Was hon der weltlichen Ehrbarkeit zu sagen ist, gilt natürlich auch von weltlicher Bildung, Kultur, Wissenschaft usw. Auch alle diese Faktoren sind und bleiben auf dem natürlichen Gebiet, (*hemisphaerium inferius*) und bilden weder

---

1337) 91, 22 ff.; 110, 9; 218, 70 ff.; 594, 26; 43, 1.

1338) Joh. 3, 6: τό γεγεννημένον εκ τής οαρκός σάρξ έστι, καί το γεγεννημένον εκ τον πνεύματος πνενμά εοτιν, Joh. 1, 13: οι (*scil*, πιοτενοντες) ούκ εξ αιμάτων, ούδ'ε εκ θελήματος σαρκός, ονδέ εκ θελήματος άνϋρός (allseitige Abweisung der natürlichen Entstehung des Glaubens), άll' εκ θεοϋ έγεννήϋ'ησαν.

1339) Schmalk. Art. 312, 1—3. Luther zu Matth. 21, 31 (St. L. VII, 1090 ff.): „Da fährt eine Seele vom Galgen gen Himmel, da dieweil eine im Tempel verdirbt."

eine Vorbereitung auf die Bekehrung noch einen Teil derselben. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß die seligmachende Weisheit Gottes, das ist, das Evangelium von dem gekreuzigten Christus, über den Horizont der Obersten dieser Welt (των αρχόντων τον αιώνος τούτον, der Aristokraten des Geistes und der Bildung) hinaus liegt. Und wenn jemand seine wirkliche oder vermeintliche Bildung, sein wirkliches oder vermeintliches Wissen gegen „die Torheit" des Evangeliums geltend macht, so tritt das Gericht ein, das Christus Matth. 11, 26 mit den Worten beschreibt: „Ich preise dich, Vater und HErr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbaret." Auch bei den weltlich Weisen (den σοφοί κατά σάρκα, 1 Kor. 1, 26) sind eine unerläßliche praeparatio auf die Bekehrung die terrores ooiiseieiitiae, unter welchen das Gebäude des vor Gott Sichweisedünkens, auch „das Weltbild des modernen Menschen", ganz von selbst zusammenbricht. Ludwig Hofacker sagt irgendwo ohne dogmatische *termini technici*, aber vollkommen richtig und schriftgemäß: „Die Kamele müssen sämtlich durch das Nadelöhr."[1340)]

Neunter Einwand: ^ Der natürliche Mensch habe das Vermögen, die Gnadenmittel zu gebrauchen. So erhoben die Anhaltiner bei dem Kolloquium zu Herzberg gegen die Alleinwirksamkeit des Heiligen Geistes den Einwand: „Ihr setzet aber in dem Artikel von der Prädestination: Der Mensch kann Gottes Wort hören und etlichermaßen betrachten."[1341)] Diese Tatsache ist un-

---

1340) Sachlich und historisch unrichtig ist, was Kahnis (Dogmatik 2 I, 516 f.) sagt: „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die schnelle Ausbreitung des Christentums auf dem Boden der klassischen Welt sich nur aus der Vorbereitung derselben auf Christum erklären läßt, die wieder einen Anknüpfungspunkt des Christentums im natürlichen Menschen voraussetzt." Unter dem „Anknüpfungspunkt" versteht Kahnis eine Förderung der Bekehrung durch heidnische Sittlichkeit und Kultur. Gegen Kahnis bemerkte seinerzeit Walther (L. u. W. 1878, S. 262): „Daß es nach der Lehre unserer Kirche mit dieser Vorbereitung auf das Evangelium nichts sei, wird D. Kahnis wohl selbst nicht in Abrede stellen Man vergleiche nur Konkordienf., Art. II, S. 589 f. Im klassischen Athen erfuhr auch Paulus nichts davon, daß man da vor andern auf Christum vorbereitet war, und wir meinen, auch D. Kahnis erfährt davon nichts in seinem klassischen Leipzig." Andrea beim Kolloquium zu Herzberg: „Wenn Aristoteles das Wort [des Evangeliums] hört und liest und darüber Erwägungen anstellt, so heißt's 1 Kor. 2: ‚Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes.'" (L. u. W. 1882, S. 445.)

1341) L. u. W. 1882, S. 447.

bestritten und wird auch im Bekenntnis der lutherischen Kirche sehr nachdrücklich bezeugt: „Dies Wort [Gottes] kann der Mensch, so auch noch nicht zu Gott bekehret und wiedergeboren ist, äußerlich hören und lesen; denn in diesen äußerlichen Dingen, wie oben gesagt, hat der Mensch auch nach dem Fall etlichermaßen einen freien Willen, daß er zur Kirche gehen, der Predigt zuhören oder nicht zuhören mag." (601, 53.) Aber wenn der Mensch in seinem Gebrauch der Gnadenmittel eine Leistung seinerseits sieht, durch die er einen Rechtsanspruch auf die göttliche Gnade gewinne, so macht er sich aus dem Gebrauch der Gnadenmittel ein Hindernis seiner Bekehrung. So ernstlich zum Gebrauch der Gnadenmittel zu ermahnen ist, weil Gott nur auf diesem Wege bekehrt,[1342] so ernstlich ist vor der Vorstellung zu warnen, als ob der Gebrauch der Gnadenmittel ein verdienstliches Werk sei und einen menschlichen Beitrag zur Bekehrung darstelle.[1343] Richtig sagen alte Lehrer: „Das äußere Hören des Wortes Gottes hat nicht die Beschaffenheit eines Verdienstes, sondern eines Mittels, wodurch Gott den Glauben in unsern Herzen anzündet." [1344] Die Konkordienformel rechnet den Gebrauch der Gnadenmittel, welcher in der Macht des unbekehrten Menschen steht, zu den „äußerlichen Dingen" (*externis rebus*), in denen der Mensch auch nach dem Fall etlichermaßen einen freien Willen hat. Der natürliche Mensch kann aus natürlichen Beweggründen [1345] „das Evangelium hören und etlichermaßen betrachten, auch davon reden, wie in den Pharisäern und Heuchlern zu sehen". (594, 24.) Wer Gottes Wort mit Sehnsucht nach der GnadeGottes in Christo hört oder liest, ist bereits bekehrt, wie die Konkordienformel zur nötigen

---

1342) Konkordienformel 600, 48—52; 601, 54—58; 607, 80; 609, 89.

1343) Konkordienformel 60'1, 55: '„Wiewohl nun beides, des Predigers Pflanzen und Btgießen und des Zuhörers Laufen und Wollen, umsonst wäre, und keine Bekehrung daraus folgen würde, wo nicht des Heiligen Geistes Kraft rmd Wirkung dazukäme, welcher durch das gepredigte und gehörte Wort die Herzen erleuchtet und bekehret, daß die Menschen solchem Wort glauben und das Jawort dazu geben."

1344) Kromayer, *Theol. pos.-polem. I, 537: Auditus verbi externus non liabet rationem meriti, sed medii, per quod Deus fidem in cordibus nostris accendit. Meritum enim congrui, quod fingunt hic Pontificii, cum scilicet liomo facit, quod per naturam facere potest, quod tunc congruum sit, Deum eiusmodi homini dare gratiam, nos cum Scriptura ignoramus*.

1345) Kromayer, l. c.: *Fieri potest vel pruritu novitatis vel ad faciendum gustum facundiae vel illusionis gratia vel alias ob causas*.

Grenzbestimmung zwischen Natur und Gnade darlegt. (691, 14.) Diese Materie wurde schon ausführlicher bei der Lehre vom freien Willen behandelt.

Bei den bisher besprochenen Einwänden war der Synergismus dem Monergismus gegenüber vornehmlich in der Offensive. Er suchte darzutun, daß des Unglücks viel und mancherlei wäre, wenn die Bekehrung und Seligkeit allein durch Gottes .Gnadenwirkung zustande käme. Die Imperativ- und Konditionalsätze würden entwertet werden. Es würde eine Zwangsbekehrung resultieren. Es würde folgen, daß in der Bekehrung nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist glaube. Es würde der „ethische" oder „moralische" Charakter der Bekehrung abhanden kommen usw. Aber der **Synergismus kämpft auch in der Defensive**. ^ Nachdem er einerseits die *sola gratia* mit vielen Gründen desavouiert hat, behauptet er andererseits auch mit mehreren Gründen, daß er die *sola gratia* unangetastet lasse, weil et trotz allem festhalte, daß die Bekehrung nicht durch natürliche, sondern durch Gnadenkräfte zustande komme. Diese Behauptung charakterisiert namentlich den Synergismus des 17. Jahrhunderts (Latermann, Hornejüs) und den Synergismus der neueren Lutheraner (Thomasius, Luthardt, Dieckhoff, amerikanische Lutheraner). Allein auch hier handelt es sich um eine Selbsttäuschung. Man redet zwar von einer Bekehrung durch Gnadenkräfte, meint aber notwendig natürliche Kräfte.^) Dies geht aus den folgenden Tatsachen hervor:

1. Wenn man vom Menschen sagt, daß er mit geschenkten Gnadenkräften sich für die Gnade selbst bestimme, sich gegen die

---

1346) In neuerer Zeit waren Ausdrücke wie dieser beliebt: die Gnade allein mache die Bekehrung „wirksam möglich", der Mensch mache die Bekehrung nur zur Tatsache. Vgl. Luthardt, Dogmatik, S. 274. 186; Glaubenslehre, S. 441 ff. Thomasius, Dogmatik 2 III, 1, S. 466 ff. Über Franks Latermannschen Synergismus vgl. L. u. W. 1896, S. 161 ff. Die ganze Materie deckt der Artikel „Der moderne Synergismus im Lichte der Schrift", L. u. W. 1897, S. 129 ff. (von G. Stöckhardt). Vgl. die Kritik der Dieckhoffschen Schrift „Der missourische Prädestinatianismus", L. u. W. 1885, S. 157 ff. Dieckhoffs synergistische Stellung ist auch charakterisiert von A. Brauer (Dargun) in „Öffentl. Zeugnis gegen die unlutherische neue Lehre der theol. Fakultät zu Rostock" (Dresden, 1884) [Download PDF] und in „Eine Erwiderung auf Dieckhoffs Schrift ‚Der missourische Prädestinatianismus'" (Dresden, 1885). A. L. Gräbner, „Die synergistisch-rationalisierende Stellung der theol. Fakultät zu Rostock" (Milwaukee, 1885) [Walther's review in L. u. W. 1885, vol. 31 p. 245-247 here] . Der moderne Synergismus ist auch durchweg berücksichtigt in F. Pieper, „Grunddifferenz" (St. Louis, 1903).

Gnade recht verhalte usw., und zwar das alles zum Zustandekommen der Bekehrung, also vor geschehener Bekehrung, so setzt dies jedesmal den Besitz natürlicher guter Kräfte vor der Bekehrung voraus, von denen die rechte Verwendung oder der rechte Gebrauch der geschenkten Gnadenkräfte ausgeht. Dies haben auch spätere lutherische Dogmatiker den Helmstedtern und Musäus gegenüber klar dargelegt.[1347] Dasselbe ist zu unserer Zeit von uns und andern den amerikanischen Lutheranern entgegengehalten worden, die in Latermanns Wegen wandeln.[1348]

2. Die Theologen, die wie Latermann reden, das heißt, die vor geschehener Bekehrung von einer Selbstbestimmung, einem rechten Verhalten, einer Unterlassung des mutwilligen Wider-

---

1347) Die Straßburger Fakultät schrieb gegen Latermann: „Was ist das für eine Fähigkeit des Menschen, bei der es steht, durch die Gnade das, was zur Bekehrung nötig ist, zu leisten oder nicht zu leisten, bei der es liegt, sich bekehren zu wollen und nicht bekehren zu wollen, wie Latermann redet? Er wird nicht sagen, es seien dies die vom Heiligen Geist geschenkten Kräfte und Fähigkeit. Denn was wäre das für eine Behauptung: bei den neuen Kräften oder der geschenkten Fähigkeit steht es, das zur Bekehrung Nötige zu leisten oder nicht zu leisten, sich bekehren zu wollen und nicht bekehren zu wollen! Sind jene neuen Kräfte indifferent zur Bekehrung oder zum Sichabwenden, zum Wollen und Nichtwollen? Es wird daher vor den vom Heiligen Geist geschenkten Kräften im Menschen eine Fähigkeit sein, wodurch unter Zuhilfenahme der dazukommenden Gnade das zur Bekehrung Nötige geleistet, wodurch das Wollen der Bekehrung zuwege gebracht wird. Und das ist Pelagianismus und Synergismus." Und vorher: „Latermann sagt nichts, was nicht auch Bellarmin, Gregorius von Valentia, Becan, Tanner und andere gesagt haben, die dennoch unter großem Konsens der Theologen des Pelagianismus oder des Semipelagianismus schuldig befunden worden sind. Denn auch jene sagen, daß die Bekehrung mit Hilfe der Gnade geschehe, daß die Gnade Kräfte und Fähigkeit verleihe, wodurch die Bekehrung zustande gebracht werde, daß ein durch die Gnade vorbereiteter Wille vorausgesetzt werde." (Das ganze Gutachten der Straßburger Fakultät ist mitgeteilt bei Calov, X, 49 sqq.)

1348) Walther: „Wer, wie die Helmstedter Synergisten, lehrt, daß der Mensch zwar durch die Kräfte der Gnade bekehrt werde, aber durch dieselben selbst sich bekehre, der muß notwendig dem unbekehrten natürlichen Menschen die Kraft zuschreiben, die Kräfte der Gnade zu gebrauchen, oder absurderweise behaupten, Gott befreie den Menschen, damit er sich befreie, belebe ihn, damit er sich belebe, bekehre ihn, damit er sich bekehre." (L. u. W. 1878, S. 258 f.) Auch Schmauk bemerkt ganz richtig (*The Confessional Principle* 1911, p. 752): "Man's will is able to decide for salvation through new powers bestowed by God: this is the *subtle synergism* which has infected nearly the whole of modem Evangelical Protestantism, and which is or has been taught in institutions bearing the name of our Church."

strebens zum Zustandekommen der Bekehrung reden, haben dabei denselben Zweck im Auge, den Melanchthon mit seinem Synergismus erreichen wollte. Wie Melanchthon mit seiner *facultas se applicandi ad gratiam* erklären wollte, „warum Saul verworfen, David angenommen wird", so soll auch die „Selbstbestimmung" usw. für die Bekehrung auf Grund angebotener oder geschenkter Gnadenkräfte erklären, warum unter denen, die das Evangelium hören, die einen bekehrt werden und die andern nicht. Diese Erklärung ist aber nur dann gewonnen, wenn die Entscheidung für die Bekehrung nicht der Gnadenwirkung des Evangeliums, sondern den natürlichen Kräften zugeschrieben wird.[1349)]

3. Dieselben Theologen, welche von einem „rechten Verhalten" usw. auf Grund mitgeteilter Gnadenkräfte reden, lehren nicht nur ausdrücklich, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade abhänge,[1350)] sondern erklären auch das Lehren der *sola gratia* für einen verhängnisvollen Irrtum.[1351)] Eine ausdrückliche Negation der Gnadenkräfte liegt auch darin vor, wenn mit Dieckhoff die Entscheidung für die Bekehrung der „Freiheit" zugeschrieben wird, die dem Menschen durch die göttliche Gnadenwirkung gelassen sei.[1352)] Die Entscheidung wird also auf ein Gebiet verlegt, das außerhalb der göttlichen Gnadenwirkung gelegen ist. Endlich können auch deshalb keine Gnadenkräfte gemeint sein, weil eine Kraft gedacht ist, die für oder wider die Gnade entscheidet. Einer Gnadenkraft, kommt nimmer die Art zu, daß sie zur Entscheidung wider die Gnade befähigt.

Der synergistischen Defensive gehört auch die Behauptung an, daß die „Selbstbestimmung", das „rechte Verhalten", „die Unter-

---

1349) Vgl. L. u. W. 1892, S. 129 ff. „Zur Einigung", S. 28 f. [English translation: *Conversion and Election*, p. 36 ff.] L. u. W. 1887, S. 161 ff.

1356) „Zeitblätter" 1887, S. 325: Es ist „unwidersprechlich, daß in gewisser Hinsicht Bekehrung und Seligkeit auch vom Menschen und nicht allein von Gott abhängig ist."

1351) Luthardt, „Die Lehre vom freien Willen", S. 276: „Würde Gott das Ergreifen des Heils, den Glaubensgehorsam, die Bekehrung . . . selbst wirken, so wäre allerdings der Prädestinatianismus" (gemeint ist der Calvinismus) „unvermeidlich". „Kirchenzeitung" 1885, S. 76: „Wir halten es für unchristlich und heidnisch, wenn man sagt, daß die wirkliche Erlangung der von Gott für alle Menschen vollkommen bereiteten und ernstlich bestimmten Seligkeit in keiner Hinsicht vom Verhalten des Menschen ihr gegenüber, sondern in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist."

1352) „Der missourische Prädestinatianismus", S. 25.

lassung des mutwilligen Widerstrebens" usw. kein Verdienst in sich schließe und daher die *sola gratia* unangetastet lasse. Die Rostocker Fakultät steigerte in ihrem Gutachten [1353] über die Lehrstellung der Wisconsinsynode dies Argument sogar dahin: „Man tut überhaupt nichts, wenn man nur Gott nicht widerstrebt." Allein mit dieser Verteidigung zerstört man das eigene Haus. Das Argument soll ausgesprochenermaßen dartun, daß Gott nicht „willkürlich" handelt, wenn unter den Hörern des Wortes die einen bekehrt werden und die andern nicht. Wenn nun die Unterlassung des Widerstrebens „überhaupt nichts" ist, so hat Gott bei der Ansehung der Unterlassung des Widerstrebens auf seiten derer, die bekehrt werden, auf ein „nichts" gesehen, und Gott stünde nach wie vor als ein Gott der „Willkür" da. Darum täuschte die Rostocker Fakultät mit dem „nichts" nur sich selbst und andere. Sie meinte mit dem „nichts" nicht nichts, sondern alles: der Mensch tut alles, worauf es ausschlaggebend bei der Bekehrung ankommt. Dahin interpretierten denn auch die Freunde des Rostocker Gutachtens das „nichts", wenn sie darlegten, daß, „recht verstanden", auf das „nichts" (die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens seitens des Menschen) „alles" ankomme.[1354] Hierher gehören Luthers Worte gegen Erasmus: „Zugegeben, daß sie dem freien Willen nur ein äußerst Geringes (*quam minimum*) zuschreiben, so lehren sie doch nichtsdestoweniger, daß wir durch dieses ganz Geringe die Gerechtigkeit und Gnade erlangen."[1355]

Die wirklichen Gründe für dieBekämpfung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung. ^

Wir haben uns von der doppelten Tatsache überzeugt: 1. daß die Leugnung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung keinen Grund in der Schrift hat; 2. daß die gegen die Alleinwirksamkeit Gottes erhobenen Einwände auch vor der Logik nicht Stich halten. So drängt sich die Frage auf, worin der so weitverbreitete Synergismus eigentlich seinen Grund habe. Es tritt uns klar

---

1353) vom Jahre 1884, abgedruckt in „Altes und Neues" V, 241 ff., unterzeichnet von Bachmann, Dieckhoff, Schulze, Nösgen.

1354) „Kirchenzeitung" von Columbus 1893, S. 314: „Wie der Mensch sich hierin" (nämlich in bezug auf die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens) „verhält, darauf kommt gewiß etwas an, recht verstanden, alles: davon hängt seine Bekehrung und Seligkeit ab."

1355) *Opp. v. a.* VII, 341. St. L. XVIII, 1937. Vgl. die ausführliche Darlegung dieses Punktes im Vorwort zu L. u. W. 1883, S. 37 ff.

erkennbar ein allgemeiner und ein besonderer Grund entgegen.

Der allgemeine Grund ist in den Worten der Apologie ^ (134, § 144) angegeben, die wir nochmals hierher setzen: Lase *opinio legis* (nämlich *opera mereri remissionem peccatorum*) *haeret naturaliter in animis hominum neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur.* Es ist dem Menschenherzek natürlich, die Rückkehr zu Gott auf dem Wege des Gesetzes, das heißt, des menschlichen Tuns, zu denken. Wie der natürliche Mensch weiß, daß er durch sein Übeltun und die dadurch kontrahierte Schuld eine Scheidewand zwischen sich und Gott aufgerichtet hat, so meint er auch, daß die Entfernung dieser Scheidewand irgendwie auf der Linie der Lebensbesserung und des eigenen Tuns liege.[1356] Die Rückkehr zu Gott ohne jede Leistung seinerseits, nur durch den Glauben an den durch Christi stellvertretende Genugtuung bereits gnädigen Gott, ist dem Menschen nach seiner natürlichen Art völlig unfaßbar, ον δνναται γνώναι. Davon haben gerade die ernsten Christen eine lebendige Erfahrung. Sie können das "Just as I am, without one plea," etc. nur durch fortgehenden schweren Kampf gegen die noch in ihrem Fleische wohnende *opinio legis* festhalten. Bekannt sind die immer wiederkehrenden Klagen Luthers, daß er die Vorstellung von Christo als einem Richter oder Vertreter des Gesetzes Gottes so schwer los werden könne. Luther meint, in dieser Beziehung einen schwereren Kampf zu haben als andere Christen, weil er im Papsttum aufgewachsen sei, und er beglückwünscht seine Studenten, daß ihnen die papistische Schule erspart bleibe.[1357] Aber dann legt Luther auch immer wieder dar, daß die *opinio legis* nur die dem Menschen angeborne fleischliche Religion sei. „Die Vernunft bleibt bei der Erkenntnis Gottes, so aus dem Gesetz kommt." „Die evangelische Erkenntnis Gottes wächst in unserm Garten nicht, die Vernunft weiß nicht einen Tropfen davon; sie muß von oben herab verkündigt und ins Herz gebildet werden."[1358] So brauchen wir uns auch über die so allgemeine Erscheinung des Synergismus nicht groß zu wundern. Der Synergismus ist nicht mehr und nicht weniger als ein Versuch, die *opinio legis*, die dem Menschen angeboren ist, und über die auch die Christen ihrem Fleische nach noch nicht völlig erhaben sind, mit dem Christentum

---

1356) Apologie 87, 7; 123, 91; 210, 22—24.
1357) St. L. VII, 915. 1701 und oft.
1358) St. L. VII, 1707. 1706. 1708.

zu vereinigen. Die synergistischen Argumente gegen die Alleinwirksamkeit Gottes, daß Glaube und Bekehrung vom Menschen gefordert werden, daß die Bekehrung notwendig „sittlichen" Charakter trage, die „Selbstbestimmung" in sich schließe, durch „rechtes Verhalten" gegen die Gnade bedingt sei — alle diese Argumente beruhen bereits auf der Voraussetzung, daß die Rückkehr zu Gott auf dem Gebiet des Gesetzes, der menschlichen Leistung, der Lebensbesserung, der Werke liege. Es ist nicht zufällig, daß die Bekämpfer der *sola gratia* in der Bekehrung meistens auch die Bekämpfer der objektiven Versöhnung oder der objektiven Rechtfertigung sind. Die Sachlage ist diese: Solange man nicht die Schriftwahrheit gelten läßt, daß Gott um Christi willen allen Menschen bereits vollständig gnädig gesinnt ist, und das Evangelium die Proklamation dieser Tatsache ist, so lange denkt man sich die Rückkehr eines Menschen zu Gott noch irgendwie durch menschliche Leistung bedingt, und zwar gerade auch durch die Leistung, daß der Mensch durch rechten Gebrauch „der ihm gelassenen Freiheit", durch „Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens", durch „rechtes Verhalten gegen die Gnade" usw. zum Zustandekommen des Glaubens tätig ist.[1359] Hingegen ist bei Festhaltung der Schriftlehre von der objektiven Versöhnung für den Synergismus schlechterdings kein Raum mehr vorhanden. Die Rückkehr des Menschen zu Gott kann dann nur darin bestehen, daß der bereits vollkommen gnädige Gott im Menschen den Glauben an das Evangelium durch das Evangelium als reines Gnadengeschenk gibt, νμΐν εχαρίσ'&η ... τό εις αντόν πιοτεύειν, Phil. 1, 29.

Indessen gibt es noch einen besonderen Grund für die synergistische Annahme, daß die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern ausschlaggebend von dem menschlichen Tun und Verhalten abhänge. Und dieser Grund erklärt uns die Tatsache, daß auch solche Leute den Synergismus in ihr Lehrsystem ausgenommen haben, denen wir den christlichen Glauben nicht abzusprechen wagen. Frank hat darauf hingewiesen, daß auch Melanchthon seine synergistische „Theorie" nie selbst geglaubt, sondern nach seiner eigentlichen und christlichen „Gesinnung" die „Gründlage des evangelischen

---

1359) Als im Streit über die Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl das „in Ansehung des Glaubens" als synonym mit „in Ansehung des menschlichen Verhaltens" gefaßt wurde, erklärte Walther in einem Briefe an E. A. Brauer dies für „ein Stück jenes Evangeliums, das uns nicht aus Gnaden selig werden lassen will". (Lebensbild des Pastor E. A. Brauer. St. L. 1898, S. 122.)

Glaubens ‚allein aus Gnaderst" habe festhalten wollen.[1350)] Wie kam denn Melanchthon zu seiner synergistischen „Theorie"? Wir stoßen bei eingehender Erörterung der Lehre von der Bekehrung auf die *crux theologorum*, nämlich auf die Frage, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes nicht alle Menschen bekehrt und selig werden. Während Luther die Beantwortung dieser Frage durchaus auf das ewige Leben (das *lumen gloriae*) verschoben haben wollte und schon den Versuch einer Lösung dieser Schwierigkeit als eine Torheit und teuflische Versuchung bezeichnet,[1361)] hielt Melanchthon es für seine Pflicht, schon in diesem Leben eine Antwort zu geben. Ihn plagte nach seiner eigenen Angabe die Frage, „warum Saul verworfen, David angenommen wird". Und weil er zu der Antwort Calvins, das ist, zur Leugnung der *gratia universalis*, keine Lust hatte, so erwählte er den andern sich darbietenden falschen Schlüssel, die Leugnung der *sola gratia*, indem er neben dem Heiligen Geist und dem Wort Gottes den menschlichen Willen (die voluntas non repugnans oder die *acultas applicandi se ad gratiam*) zu einer Mitursache der Bekehrung machte (*tres causae conversionis*). Das spricht er in den oft zitterten Worten aus (*Loci, ed*. Detzer I, 74): „Da die Verheißung des Evangeliums allgemein ist, und in Gott nicht widersprechende Willen sind, so muß notwendig in uns eine Ursache des Unterschiedes sein, warum Saul verworfen, David angenommen wird, das heißt, es muß in den beiden ein verschiedenes Verhalten (*actio*) sein." Mit andern Worten: Melanchthon ist innerhalb der lutherischen Kirche der Vater des Synergismus (des „verschiedenen Verhaltens") geworden, weil ihn auch hier, wie sonst, seine „Philosophie" oder sein Rattonalismus plagte. In diesen Wegen Melanchthons wandeln auch alle neueren Synergisten. Dieses Klugsein über Gottes Wort hinaus glauben sie, nach dem Vorgänge Melanchthons, der „Theologie" schuldig zu sein.[1362)]

1360) Theologie d. F. C.1,135. 198 f.

1361) Vgl. die Darlegung S. 46 ff.

1362) Besonders klar tritt dies auch bei Frank hervor, wenn er zwischen den Aufgaben des Bekenntnisses und den Aufgaben der „Theologie" unterscheidet, z. B. Theol. d. F. C. I, 158 f. Ebenso bei Thomasius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. in d. Konsequenz s. Prinzips, S. 144 f.; Dogmengesch.2 II, 2, S. 520: „Das Bekenntnis hat nur die Aufgabe, die Tatsachen des christlich-kirchlichen Bewußtseins auszusagen; die Vermittlung ist Aufgabe der Theologie."

Wollen wir nicht über die Heilige Schrift hinaus klug sein, so müssen wir die folgenden Sätze festhalten: 1. Wir kennen genau den Grund der Bekehrung: es ist Gottes Gnadenwirkung allein.[1363] 2. Wir kennen auch genau den Grund der Nichtbekehrung: es ist allein des Menschen Widerstreben und Schuld.[1364] 3. Weil aber die Gnade Gottes allgemein und ernstlich ist, und alle Menschen in demselben gänzlichen Verderben liegen, so bleibt es in diesem Leben ein Geheimnis, warum die einen bekehrt werden und die andern nicht. Jede Lösung dieses Geheimnisses bringt uns in Widerspruch mit der Schrift. Das Geheimnis wäre gelöst, wenn wir sagen dürsten, daß die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von dem rechten Verhalten des Menschen abhänge, oder, was dasselbe ist, wenn wir neben die Gnade Gottes als Grund oder „Erklärungsgrund" der Bekehrung die menschliche *facultas applicandi se ad gratiam*, die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens usw., stellen dürsten. Aber diese Lösung tritt in Widerspruch zu den Schriftaussagen, welche so klar und gewaltig die Entstehung des Glaubens der Gnaden- und Allmachtswirkung Gottes zuschreiben und dem Menschen nicht nur jede Neigung zum Evangelium absprechen, sondern ihm auch Feindschaft gegen dasselbe zusprechen. Das Geheimnis wäre auch dann gelöst, wenn wir als Grund der Nichtbekehrung mit Calvin die *gratia particularis* lehren dürsten. Aber diese Lösung tritt in Widerspruch zu den Schriftaussagen, welche so klar und gewaltig die *gratia universalis, seria et efficax* lehren, und zwar gerade guch denen gegenüber, die tatsächlich nicht bekehrt werden und verloren gehen.[1365] So ist Schweigen, das heißt, die Anerkennung eines in diesem Leben unauflöslichen Geheimnisses, die rechte, gottgewollte Theologie. Dies ist die Stellung Luthers, wie bereits ausführlich dargelegt wurde.[1366] Dies ist auch die Stellung der Konkordienformel, wie sie dieselbe eingehend in ihrem elften Artikel (S. 716, 57—64) darlegt. Wie Luther, so verwirft auch die Konkordienformel den Unterbau des Synergis-

---

1363) Vgl. die Ausführung über die *causa efficiens* der Bekehrung, S. 546 ff.

1364) Vgl. die Ausführung über die *gratia resistibilia*, S. 557 s., ferner über die *gratia universalis, seria et efficax*, S. 21 ff. >

1365) Matth. 23, 37; Apost. 7, 51. Vgl. die Ausführung über die *gratia universalis, seria et efficax*, S. 17 ff.

1366) Vgl. den Abschnitt über Luthers Lehre von einer voluntas revelata und *abscondita* im Unterschiede von der Lehre Calvins, S. 46 ff.

müs, nämlich das Melanchthonsche verschiedene Verhalten und die ungleiche Schuld, und lehrt, daß bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Vörlorengehenden („wir gegen ihnen gehalten"), die ersteren „in gleicher Schuld" sind und sich auch „gegen Gottes Wort übel Verhalten" (*nos cum illis collati et quam simillimi illis deprehensi*). Infolgedessen weist die Konkordienformel uns auch an, daß wir in der Tatsache: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt", ein in diesem Leben unlösbares Geheimnis anerkennen, weil die Schriftoffenbarung uns nicht über Hos. 13, 9 hinausführe: „Israel, daß du verdirbest, die Schuld ist dein; daß dir aber geholfen wird, das ist lauter meine Gnade." „Was aber in dieser Disputation zu hoch und aus diesen Schranken laufen will" (*extra hos limites*, nämlich über die *sola culpa* bei den Verlorengehenden und über die *sola gratia* bei den Seligwerdenden), „da sollen wir mit Paulo den Finger auf den Mund legen, gedenken und sagen: Wer bist du, Mensch, der du mit Gott rechten willst?" Dies ist auch die Stellung der lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts vor und zur Zeit der Konkordienformel.[1367] Bei den lutherischen

---

1367) In der Straßburger Konkordienformel vom Jahre 1563 heißt es: „Daß aber diese Gnade oder diese Gabe des Glaubens von Gott nicht allen gegeben wird, da er alle zu sich ruft, und zwar nach seiner unendlichen Güte ernstlich ruft: 'Kommet zur Hochzeit, es ist alles bereit', das ist ein verschlossenes, Gott allein bekanntes, durch keine menschliche Vernunft ersorschliches, mit Scheu zu betrachtendes und anzubetendes Geheimnis, wie geschrieben steht: ‚O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!' Röm. 11. Und Christus sagt Gott dem Vater Dank, daß er solches den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart habe. Matth. 11. Indessen sollen sich angefochtene Gewissen an dieser verborgenen Weise des göttlichen Willens nicht stoßen, sondern auf den in Christo geoffenbarten Willen Gottes sehen, welcher alle Sünder zu sich ruft." (S. Löschers *Hist. mot.* II, p. 288.) — Joachim Mörlin: „Offenbart ist uns, daß Gott nur die, welch" an Christum glauben, selig machen will, und daß der Unglaube aus uns ist. Verborgen aber sind die Gerichte Gottes, warum er den Paulus bekehrt, den Kaiphas nicht bekehrt, den gefallenen Petrus wieder annimmt, Judas der Verzweiflung überläßt." (Bei Schlüsselburg, *Catalogus Haereticorum*, V, p. 228.) — Chemnitz: „Wie kommt's dann aber, daß Judas nicht wird ausgenommen, daß der nicht Vergebung der Sünde empfähet, da es ihn doch gereuet, was er getan hatte? Und was mangelt an seiner Reue und Buß', daß er keine Gnade erlangen kann? Er hatte keinen Glauben an Christum, glaubet nicht, daß Gott gnädig sei und Sünde vergebe, das tut ihm den Schaden; denn wo der Glaube nicht ist, da ist auch keine Gnade Gottes noch Ver-

Theologen des 17. Jahrhunderts bahnt sich ein Wechsel an. Während die Theologen des 16. Jahrhunderts bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden, also bei der Frage,

---

gebung der Sünde. Nun sagt aber unser Katechismus im dritten Artikel unsers christlichen Glaubens, der Mensch kann nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an JEsum Christum glauben oder zu ihm kommen, sondern der Heilige Geist müsse ihn zu solchem Glauben bringen, denn der Glaube ist eine Gabe Gottes; wie kommt es denn, daß Gott dem Juda solchen Glauben nicht ins Herz gibt, daß er auch hätte glauben können, daß ihm könnte durch Christum geholfen werden? Da müssen wir mit unfern Fragen wiederkehren und sagen (Röm. 11): ‚O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!' Wir können und sollen dies nicht ausforschen und uns in solche Gedanken zu weit vertiefen, sondern dies also gebrauchen, daß wir uns nicht vorsätzlich in die Sünde begeben und Gott versuchen, auf daß Gott nicht die Hand von uns abziehe und uns sinken lasse; denn wo das geschieht, so fallen wir immer aus einer Sünde in die andere und gleiten allmählich so tief in die Sünde hinein, daß hernach kein Wiederkehren ist, und wir nicht wiederum zum Stande greifen können, wie es mit Juda ist ergangen." (Passionspredigten IV, S. 17 f.) — Apologie des Konkordienbuchs (Chemnitz, Selnecker, Kirchner): „Das christliche Konkordienbuch verleugnet auch nicht, daß in Gott eine Verwerfung sei, oder daß Gott nicht sollte etliche verwerfen; gehet also auch nicht Wider Lutheri Spruch, da er in *Servo arbitrio* Wider. Erasmum schreibet, daß dieses die höchste Staffel des Glaubens sei, glauben, daß der Gott gleichwohl der Gütigste sei, der so wenig selig macht, sondern dahin fiehet es, daß es Gott die wirkliche Ursache solcher Verwerfung oder Verdammnis nicht zuschreibe, dahin des Gegenteils Lehre gehet, und daß, wenn es zu dieser Disputation kommt, alle Menschen den Finger auf den Mund legen sollen und ernstlich sagen mit dem Apostel Paulo (Röm. 11): *Propter incredulitatem defracti sunt'*; und (Röm. 6): ‚Der Sünden Sold ist der Tod'; zum andern, wenn aber gefragt wird, warum denn Gott der HErr nicht alle Menschen (das er doch Wohl könnte), durch seinen Heiligen Geist bekehre und gläubig mache usw., mit dem Apostel ferner sprechen sollen: ‚*Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et impervestigabiles viae eius!*' mitnichten aber Gott dem HErrn selbst die willige und wirkliche Ursache der Verwerfung oder Verdammnis der Unbußfertigen zuschreiben. Dringen sie aber auf uns und sprechen: Weil ihr die Wahl der Auserwählten gestehet, so müßt ihr auch das andere gestehen, nämlich daß in Gott selbst eine Ursache sei der Verwerfung von Ewigkeit, auch außer der Sünde usw., so sagen wir, daß wir keineswegs bedacht find, Gott zum Ursacher der Verwerfung zu machen (die eigentlich nicht in Gott, sondern in der Sünde stehet) und ihm selbst wirklich die Ursache der Verdammnis der Gottlosen zuzuschreiben, sondern wollen bei dem Sprüchlein des Propheten Hosea, Kap. 13, bleiben, da Gott spricht: ‘Israel, du bringest dich ins Unglück; dein Heil stehet allein bei mir.' Wollen auch, wie droben von Luthero gehört, von dem lieben Gott, sofern er verborgen ist und sich nicht geoffenbart hat, nicht forschen. Denn es ist uns doch zu hoch und können's nicht begreifen; je mehr wir uns diesfalls einlassen, je weiter wir von dem lieben Gott kommen und je mehr wir an seinem

warum die einen bekehrt werden und die andern nicht, von vorneherein reinen Wein einschenken und ohne Umschweife erklären, daß an diesem Punkte ein in diesem Leben nicht zu lösendes Geheimnis vorliege, so fangen die späteren Theologen an, in der Richtung der Erklärungsversuche zu argumentieren. Es geschieht dies namentlich im Zusammenhang mit der Einführung der Formel *intuitu fidei* in die Lehre von der Gnadenwahl. Aber trotzdem

---

gnädigsten Willen gegen uns zweifeln. Solchergestalt ist auch das Konkordienbuch nicht in Abrede, daß Gott nicht in allen Menschen gleicherweise wirke; denn viel find zu allen Zeiten, die er durchs öffentliche Predigtamt nicht berufen hat. Daß wir aber darum mit dem Gegenteil schließen sollten, daß er eine wirkliche Ursache sei der Verwerfung solcher Leute, und daß er's für sich aus bloßem Rat beschlossen, daß er sie verwerfen und ewiglich verstoßen wolle, auch außerhalb der Sünde, sollen sie uns nimmermehr dazu bereden. Denn genug ist es, daß, wenn wir an diese Tiefe der Geheimniss' Gottes kommen, wir mit dem Apostel (Röm. 11) sprechen: 'Seine Gerichte sind unerforschlich' und (1 Kor. 15): ‚Wir danken Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern HErrn JEsum Christum.' Was darüber ist, wird uns unser Seligmacher Christus im ewigen Leben selbst offenbaren." (Apologie der Konkordienformel. Dresden 1584, kol. 206 f.) — Selnecker: „Obgleich Gott aus allen Nichtwollenden Wollende machen könnte, so tut er dies doch nicht; und warum er dies nicht tue, dazu hat er seine gerechtesten und weisesten Gründe, welche zu erforschen unsere Sache nicht ist. Vielmehr sind wir schuldig, von ganzem Herzen Dank zu sagen, daß er uns durch die Predigt des Evangeliums zur Gemeinschaft des ewigen Lebens berufen und unsere Herzen durch den Glauben erleuchtet hat." (*In Omnes Epp. D. Pauli apost. Commentar.* Leipzig 1595, kol. 213.) — Timotheus Kirchner: „Weil denn der Glaube an Christum eine sonderliche Gabe Gottes ist, warum gibt er ihn nicht allen? Antwort: Dieser Frage Erörterung sollen wir ins ewige Leben sparen, unterdes uns daran genügen lassen, daß Gott nicht will, daß wir seine heimlichen Gerichte erforschen sollen (Röm. 11): ‚O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich find seine Gerichte!'" (*Enchiridion*, S. 143.) — Und nun aus der Zeit einige Urteile über Melanchthons Satz. Beim Kolloquium zu Herzberg sagte Andreä: „Die '*Loci Communes*' Melanchthons find nütze. Aber wer den *locum de libero arbitrio* darinnen liefet, der muß bekennen, auch wenn er auf das gelindeste urteilt, daß die Aussprüche zweifelhaft und zweideutig seien. Und was find doch die *4 paragraphi*, die nach Luthers Tode hereingebracht sind? Es stehet darinnen: ‚Es muß notwendig in uns eine Ursache des Unterschiedes sein, warum ein Saul verworfen, ein David angenommen werde.'" (Abdruck des Protokolls in „Lehre und Wehre", Jahrg. 28, S. 446.) — Konrad Schlüsselburg zählt unter 8 Nummern „*praecipuos Synergistarum errores*" auf. Nr. 2 lautet: *In nobis esse causam, cur alii assentiantur promissioni gratiae, alii non assentiantur. (Catalogus* V, p. 16. 17.) — Ebenso entschieden sagt sich Hutter von Melanchthons Satz, als synergistischen Irrtum ausdrückend, los. (*Explicatio* F. C., p. 200. 201.)

bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen Theologen wie Gerhard, Quenstedt, Calov, Joh. Adam Osiander u. a. und den neueren Lutheranern. Während den letzteren nichts geläufiger ist als der Satz, daß in dem „verschiedenen Verhalten" des Menschen, in seiner Selbstbestimmung für oder wider die Gnade, der Erklärungsgrund gegeben sei, warum die einen bekehrt werden und die andern nicht, geben spätere Theologen, wie die genannten, an dem entscheidenden Punkt angekommen, die Erklärungsversuche auf. Sie sagen nicht, daß wir in dem verschiedenen Verhalten der Menschen gegen die Gnade den Grund zu suchen haben, warum die einen bekehrt werden, während die andern unbekehrt bleiben, sondern sie ermahnen, es bei den zwei in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten bleiben zu lassen: die bekehrt und selig werden, haben dies allein der Gnade Gottes zu verdanken; die unbekehrt bleiben und verloren gehen, haben dies auf ihr eigenes Schuldkonto zu setzen.[1368)] Gerade die Hauptargumente, mit denen die neueren Lutheraner dem Menschen einen Anteil am Zustandekommen seiner Bekehrung sichern wollen (den Beweis aus den Imperativ- und Konditionalsätzen, den Schluß vom Nichtwollen auf das Wollen, die Annahme eines neutralen Zustandes, die Bedrohung mit der Zwangsbekehrung und der *gratia irresistibilis*), weisen sie als sachlich und logisch unrichtig ab.

1368) So Gerhard, *Loci, L. de libero arbitrio, § 57: Quod multi convertuntur et salvantur, agnoscendum est solius divinae gratiae opus esse; quod multi non convertuntur et pereunt, agnoscendum est ipsorum pereuntium culpa unice fieri, in qua pia simplicitate mens Christiana secure acquiescere posset, si vel maxime omnibus difficultatibus, praesertim iis, quae circa individua hominum convertendorum moventur, sese non possit expedire*. Ebenso Quenstedt II, 59: *Quod dicitur causam, quod quidam credunt, non esse in hominibus, sed in Deo fidem pro beneplacito suo iis largiente, id verbo est consentaneum Eph. 2, 8; Phil. 2, 13. Quod vero infertur* (der Schluß gemacht wird) *causam, scil, cur alii in incredulitate,perseverent, similiter in Deo esse, id sicut S. Scripturae, 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9, contrarium, ita nec ex antecedente sequitur.* — P. Piscator (*Commentar. in F. C.*., p. 577; bei Baier III, 584): „Daß aber etliche solch kindisch und gar bacchantisch Ding fürgeben und sagen dürfen: Wenn es allein an Gottes bloßer Gnade und Erwählung und nicht auch zum Teil an des Menschen Willen gelegen sei, oder wenn es allein bei Gott stehe, daß der Mensch gläubig werde und die Seligkeit im Wort annehme, und nicht bei des Menschen freier Willkür, so sei Gott ein Anseher der Person, *cum non aequalibus aequalia dividat*, weil er nicht einem sowohl als dem andern den Glauben dazu gibt. Daraus sollte man solche Lappen mit Ruten hauen, daß sie unsern HErrn Gott darum der Unbilligkeit zeihen, weil sich seine unbegreiflichen Gerichte nicht mit ihrer närrischen Vernunft reimen."

Sie tun dies besonders in dem Kampf gegen die Helmstedter und Musäus.[1369] Musäus selbst referiert richtig über die lutherische Lehrstellung trotz seiner eigenen Abweichung von derselben. Auf den Vorwurf des reformierten Theologen Wendelin, daß die Lutheraner die Ursache des Unterschiedes (*causam discretionis*), warum die einen bekehrt werden, die andern nicht, in den Menschen legten, antwortet er: „Wendelin legt die Meinung der Unsern" (der Lutheraner) „nicht ganz ehrlich dar und drückt dieselbe mit Fleiß zweideutig aus, damit er an derselben etwas aussetzen könne. Fürs erste: Die Unsern Pflegen nicht zu sagen, daß die Ursache des Unterschiedes, warum die einen bekehrt, die andern nicht bekehrt werden, einzig und allein im Menschen liege, sondern alle sagen sie mit einem Munde (*uno ore dicunt omnes*), daß die Ursache, warum diejenigen bekehrt werden, welche bekehrt werden, nicht in dem Menschen, sondern einzig und allein in Gott liege, die Ursache aber, warum die nicht bekehrt werden, welche in der Gottlosigkeit beharren, nicht bei Gott, sondern einzig und allein im Menschen liege." [1370] Hiermit ist sowohl der Calvinismus als auch der Synergismus als eine Antwort auf die Frage, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes und dem gleichen gänzlichen Verderben der Menschen nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, abgewiesen, und an diesem Punkte das Vorhandensein eines in diesem Leben nicht zu lösenden Geheimnisses anerkannt. Im 19. Jahrhundert haben nur einzelne Theologen Deutschlands, wie Guericke, sich zu der Stellung der Konkordienformel bekannt.[1371] Insonderheit ist dies aber in Amerika von der

---

1369) Das dogmengeschichtliche Material ist mitgeteilt in „Zur Einigung" unter dem Abschnitt: „Die Beurteilung der alten Dogmatiker", S. 37 ff. [English translation: *Conversion and Election*, "The Position of the Old Dogmaticians", p. 51 ff.]

1370) *Collegium controversiarum*, p. 390. Bei Baier, ed. W. III, 227.

1371) Guericke, Symbolik 3, S. 395 f.: „Beide" (die reformierte und die lutherische Kirche) „erklären entschieden: wer unselig werde, werde verworfen nur durch seine eigene Schuld als Sünder; während aber die lutherische Kirche in bescheidener Resignation bei diesem Satze stehen bleibt, dehnt die reformierte in allerdings konsequenter Verstandesargumentation — ja in unbeugsamer, auch vor dem Worte Gottes sich nicht beugender starrer Verstandeskonsequenz — rücksichtslos die obige Schlußfolge auch auf die Unseligen aus. . . . Die lutherische Kirche erkennt daraus, daß es dem Sterblichen nicht zukomme, in dies Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit eindringen zu wollen, und verzichtet in demütiger Beugung auf die Beantwortung einer Frage, die, wie sie sich's nicht verhehlt, konsequent von dem schwachen Sterblichen nur gotteslästerlich beantwortet werden könnte. Der Selige, lehrt sie, wird selig allein durch Gottes Gnade in Christo, ohne alles eigene Ver-

Missourisynode und den mit ihr verbundenen Synoden geschehen, und zwar sowohl dem Synergismus als dem Calvinismus gegenüber.[1372)]

---

dienst, der Unselige unselig durch eigene Schuld, weil er der göttlichen Gnade fortwährend widersteht. Warum der Widerstand des ersteren gegen die göttliche Gnade endlich gebrochen wird, der des letzteren aber nicht, ist nicht des ersteren Verdienst, wohl aber des letzteren Schuld; die dem zugrunde liegende innere Disposition des Menschen kommt allerdings, sofern sie gut ist, auch nur von Gott, sofern sie aber böse ist, nicht von Gott. Der Mensch aber mit seinem blöden, durch die Sünde getrübten Verstände vermag diese tiefste Tiefe der göttlichen Werkstatt nicht zu erforschen, und es ist größere Weisheit, das göttliche Geheimnis anzuerkennen, als es gotteslästerlich zu lösen."

1372) Der amerikanische Calvinismus, wie er von Shedd und Hodge vertreten wird, spricht der lutherischen Kirche, sofern sie in der Konkordienformel sowohl die *universalis gratis*, als die *sola gratia* bekennt, die Existenzberechtigung ab. Shedd, *Dogmatic Theology* I, 448; Hodge, *Systematic Theology* II, 325. Ebenso heftig bekämpfte nach dem Vorgänge der deutschländischen modernen Lutheraner (Kahnis, Luthardt, Dieckhoff) der amerikanische Synergismus die Stellung der Konkordienformel. „Theol. Monatshefte" 1872, S. 80: „Daß von zwei Menschen, welche das Evangelium hören, bei dem einen Widerstreben und Tod weggenommen wird, bei dem andern nicht, . . . das hat seinen Grund in der freien Selbstentscheidung des Menschen." „Zeitblätter" 1911, S. 526: „Also erklärt sich das verschiedene Wirken der bekehrenden und seligmachenden Gnade wohl aus dem verschiedenen Verhalten der Menschen ihr gegenüber." Der öffentliche Kampf der Missourisynode gegen den amerikanischen Synergismus begann sonderlich seit 1872. Vgl. Walther in **L. u. W. 1872, S. 193** ff.: „Ist es wirklich lutherische Lehre, daß die Seligkeit des Menschen im letzten Grunde auf des Menschen freier, eigener Entscheidung beruhe?" „Der erste Grund, warum dies nicht lutherische, sondern eine von der lutherischen Kirche allezeit auf das entschiedenste verworfene Lehre ist, ist dieser, daß hiermit das unerklärliche Geheimnis, warum gewisse Menschen zum Glauben kommen und selig werden, während andere Menschen nicht zum Glauben kommen und verloren gehen, obgleich beide in gleicher Ohnmacht und Schuld liegen, indem man dieses Geheimnis nach den Gedanken seiner Vernunft erklärt, zerstört wird." Das verschiedene Verhalten und die verschiedene Schuld und das gleich üble Verhalten und die gleiche Schuld blieb auch die „Kernfrage" in dem seit 1880 geführten Streit über die Lehren von der Bekehrung und Gnadenwahl. Elfteres behaupteten die Synoden von Iowa, Ohio usw., letzteres die Synode von Missouri und die mit ihr verbundenen Synoden. Vgl. die Darstellung in „Zur Einigung", Kap. III. V [pp. 14 ff. & 22 ff.; English translation: *Conversion and Election*, pp. 20 ff. & 31 ff.]. Ferner: Verhandlungen der 32. Versammlung der Synoden von Wisconsin und Minnesota 1882, S. 31 ff. Es heißt dort nach Abweisung des Calvinismus und Synergismus: „Es bleibt ein Geheimnis, warum einige bekehrt werden, während doch andere unbekehrt bleiben. Nur das muß mit Entschiedenheit festgehalten werden, daß ebensowenig wie das Bleiben der einen im unbekehrten Zustande in Gottes Vorsatz, ebensowenig die Bekehrung der andern in einer Verschiedenheit des Widerstrebens begründet ist. ... Die Konkordienformel weiß von einer Lösung des hier vorliegenden Geheimnisses durch eine Unterscheidung zwischen natürlichem und mut-

Unsere theologischen Hochschulen haben die Aufgabe, die Studierenden vornehmlich von einem Dreifachen zu überzeugen: 1. davon, daß die Stellung der Konkordienformel die allein schriftgemäße ist; 2. davon, daß der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, den man gegen die Stellung.der Konkordienformel erhebt, von seiten eines theologischen Dilettantismus kommt, der ein Wissen vorgibt, das er gar nicht hat; 3. davon, daß die Stellung der Konkordienformel den Konsensus aller Christen für sich hat. Dies ist selbst bei den christlichen Lehrern der Fall, die wie Melanchthon ihrem Fleisch so weit Raum bei sich gestatten, daß sie den Synergismus als Theorie in Wort und Schrift vertreten. Hierauf hat auch schon Luther in *De servo arbitrio* hingewiesen.[1373)]

Die Schädlichkeit des Synergismus. ^

Auf Grund der vorstehenden Darlegungen läßt sich die Schädlichkeit des Synergismus so zusammenfassen: 1. Der Synergismus kennt kein Evangelium und keine Gnade im christlichen Sinn. Ein Evangelium, das den Menschen

---

willigem Widerstreben nichts, sondern sagt, wo sie von den Geheimnissen redet, über die wir nicht grübeln sollen: 'Einer wird verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret.'"

1373) *Opp. lat. y. a. VII, 166: Si ex omnibus assertoribus liberi arbitrii ostendere potestis unum, qui tantillum robur animi vel affectus habuerit, ut in nomine et virtute liberi arbitrii unum obolum contemnere, uno bolo carere, unum verbum vel signum iniuriae ferre potuerit (nam de contemptu opum, vitae, famae nihil dicam), iterum palmam habete et sub hastam libenter ibimus. Atque id ipsum vos, qui tanta bucca verborum vim liberi arbitrii iactatis, nobis exhibere debetis, aut iterum de lana caprina videbimini statuere, aut ut ille in vacuo theatro ludos spectare. Ego vero contrarium vobis facile ostendam, quod viri sancti, quales iactatis, quoties ad Deum oraturi vel acturi accedunt, quam penitus obliti incedant liberi arbitrii sui, desperantes de semet ipsis, ac nihil nisi solam et puram gratiam longe alia meritis sibi invocantes, qualis saepe Augustinus, qualis Bernardus, cum moriturus diceret: Perdidi tempus meum, quia perdite vixi. Non video hic allegari vim aliquam, quae ad gratiam sese applicet, sed accusari omnem vim, quod non nisi aversa fuerit. Quanquam illi ipsi sancti aliquando inter disputandum aliter de libero arbitrio locuti sunt, sicut video omnibus accidisse ut alii sint, dum verbis aut disputationibus intenti sunt, et alii, dum affectibus et operibus; illic dicunt aliter quam affecti fuerunt ante, hic aliter afficiuntur quam dixerunt ante. Ex affectu vero potius, quam ex sermone metiendi sunt homines, tam pii quam impii*. (St. L. Ausg. XVIII, 1729 f.) — Vgl. „Zur Einigung", Kap. VIII: „Die Zustimmung aller Christen zur Darstellung der Konkordienformel", S. 32 ff. [English translation: *Conversion and Election*, p. 45 ff.; text Chpt VIII]

Gnade zusagt, die im Vergleich mit andern eine geringere Schuld haben oder sich besser verhalten — ein solches Evangelium gibt es nicht. Nach dem in der Schrift geoffenbarten Evangelium kehrt Gott mit seiner Gnade bei denen ein, die zerbrochenen Herzens sind, nicht bei denen, die im Vergleich mit andern noch Vorzüge vor Gott bei sich entdecken. Was der Synergismus Evangelium und Gnade nennt, ist das Evangelium und die Gnade des Pharisäers (Luk. 18, 9 ff.), der Gott dankte, daß er nicht war wie andere Leute, und deshalb ungerechtfertigt in sein Haus hinabging. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung wird vom Synergismus nicht bloß geschädigt, sondern aufgehoben, weil ihm der Glaube nicht mehr, wie in der Schrift, im Gegensatz zu den Werken steht, sondern selbst zu einem teilweisen Menschenwerk geworden ist. Hierin hat Luthers Diktum seinen Grund: „Du "[Erasmus] bist mir an die Kehle gefahren", *ipsum iugulum petisti*.

2. Der Synergismus, soviel an ihm ist, läßt es zu keiner Bekehrung kommen, und solche, die bereits durch die. *sola gratia* gläubig geworden sind, stürzt er, soviel an ihm ist, aus dem Glauben. Er läßt es zu keiner Bekehrung kommen, weil er es verhindert, daß der Mensch völlig an eigenem Tun und Können vor Gott verzagt. Wo aber dieses Verzagen nicht ist (die *terrores conscientiae*), da kann auch der Glaube an die Gnade Gottes in Christo nicht entstehen. Luther beschreibt die Situation völlig richtig, wenn er sagt, daß der Mensch so lange im Vertrauen auf sich selbst (*fiducia sui*) bleibe, als er meine, auch nur das Geringste (*vel tantulum*) zu seiner Seligkeit tun zu können.[1374] And wenn der von der synergistischen Meinung beherrschte Mensch sich augenblicklich nicht imstande fühlt, das zu leisten, was seinerseits zum Zustandekommen der Bekehrung angeblich nötig ist, so hofft er doch, später in der Lage zu sein, seine Schuld vor Gott zu reduzieren, sich recht gegen die Gnade verhalten und die korrekte Selbstbestimmung treffen zu können (*locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem*). Er hofft hinsichtlich seiner Bekehrung auf bessere Zeiten, die aber nie kommen. So verhindert der Synergismus die Bekehrung. Und bereits Gläubiggewordene stürzt er aus dem Glauben, weil der Glaube, wie er durch die *sola gratia* entsteht, so auch nur *vis-a-vis* der *sola gratia* Bestand hat. Läßt der Glaube das „allein aus Gnaden"

1374) Note 148.

als sein Objekt fahren, so verläßt er feinen Ankergrund. Das traurigste Beispiel in dieser Beziehung ist Petrus, dessen Fall durch die Meinung verursacht wurde, daß er sich besser als die andern Jünger Verhalten könne: „Wenn sie auch alle sich an dir ärgerten, so will ich doch mich nimmermehr ärgern." [1375] Kurz, der Synergismus ist ein Todfeind sowohl der Entstehung des Glaubens an die Gnade als auch des Bleibens im Glauben an die Gnade. Der Katholik Möhler sucht dem „orthodoxen Protestantismus" gegenüber den Semipelegianismus und Synergismus dadurch zu retten, daß er zugibt, der Mensch dürfe freilich nicht glauben, „es gebühre ihm wegen feines Suchens und Wollens die göttliche Gnade". Dies schließe aber nicht aus, daß Gott „das redliche Suchen und Wollen" in Anschlag bringe.[1376] Das sind *mera verba, praeterea nihil*. Vorausgesetzt, daß Gott wirklich des Menschen redliches Suchen und Wollen in Anschlag bringe, so müßte der Mensch auch also glauben. Nun sagt aber die Schrift zweierlei: a. daß das angenommene redliche Suchen und Wollen ein *non-ens* ist, weil die Gnade Gottes in Christo von den Menschen nicht gesucht und gewollt wird, sondern ihnen eine Torheit und ein Ärgernis ist; b. daß es nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen liegt. Auf eine andere Weife sucht der Protestant Mead [1377] zu beweisen, daß der Synergismus und der Glaube eines Christen sich leidlich miteinander vertragen. Mead sagt: "Since he " (der Synergist) holds that without God's *assisting* grace he never would have come to repentance, he may properly thank God for having thus led him into the way of salvation." Mead denkt sich also einen Glauben, durch den der Mensch zur Erlangung der Gnade teils an die Gnade, teils an sich selbst glaubt. Daß das ein unmöglicher Glaube ist, deutet Mead schon selbst an, wenn er hinzufügt: "But in so far as he" (der Synergist) "compares himself with those who have resisted the divine influences, he must, if consistent with his theory, take credit to himself for the difference— for having, of his own free will, yielded to the monitions of the Spirit. Dann aber gibt Mead tatsächlich zu, daß dies „sich selbst Kreditgeben für den Unterschied" mit dem christ-

---

1375) Matth. 26, 33. 1376) Symbolik 5, S. 118.

1377) *Irenic Theology.* A Study of Some Antitheses in Religious Thought. 1905, S. 156 ff.

lichen Glauben sich nicht vertrage. Er sagt: "A disclaimer of all dependence on Him [God] would sound like something little short of downright *blasphemy*" unb: "When addressing God, men are little inclined to assert their freedom and ability" und: "The most ardent champion of the doctrine of free will may be found supplicating the Lord to give him these graces, which, according to his theory, he ought to obtain and cultivate for himself." Es kommt demnach so zu stehen, wie die Apologie (114, 33) sagt: „Meinet jemand, daß der Glaube sich zugleich auf Gott und auf eigene Werk' verlassen könne, der verstehet gewißlich nicht, was Glauben sei", und (97, 66): „Sooft die Schrift vom Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet."

3. Der Synergismus verwickelt alle, welche ihn protegieren, in eine ganze Reihe von Widersprüchen. Obwohl er dem Rationalismus entspringt, so sind doch seine Einwände gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung lauter Paralogismen, grobe Verstöße gegen die Logik, wie wir uns bei der Prüfung der einzelnen Einwände überzeugt haben. Ferner: Der Synergismus setzt seine Beschützer, wenn sie Christen sind, in Widerspruch mit sich selbst und der ganzen Christenheit auf Erden, weil alle Christen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung glauben. Insonderheit bringt der Synergismus die Theologen, welche lutherisch sein wollen, in Widerspruch zu Luther und dem lutherischen Bekenntnis. Sie treten auf Erasmus' Seite wider Luther, weil Luther bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden kein verschiedenes Verhalten kennt, sondern die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten lehrt. Die lutherischen Synergisten sind in der unangenehmen Lage, daß sie einerseits Luther als den Reformator der Kirche und den Befreier der Christenheit vom Papsttum Preisen, andererseits aber auf Erasmus' Seite treten, der das eigentliche Fundament des Papsttums verteidigt. Der Versuch, diese unangenehme Lage etwas erträglicher zu gestalten, verführt die lutherischen Synergisten zu historisch unwahren Behauptungen. Hierher gehören die zu einer Art Litanei gewordenen Behauptungen: wenn Luther seine Schrift gegen Erasmus auch nicht ausdrücklich widerrufen habe, so sei er doch später stillschweigend davon zurückgekommen. Dies sei vornehmlich durch stärkere Hervorhebung der Gnadenmittel geschehen. Auch die Konkordienformel habe, ohne dies ausdrücklich zu sagen,

Korrektur an Luthers Schrift vorgenommen.[1378] Sämtliche Behauptungen sind ein Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit. Luther nennt noch im Jahre 1537 sein *De servo arbitrio* neben seinem Kleinen Katechismus sein bestes Buch.[1379] Auch wüßten wir keine Schrift Luthers, in der er so sx prokssso und oft und so gewaltig darauf dringt, daß jeder Sünder mit ganzer Zuversicht an den geoffenbarten Gott, das heißt, an die Gnadenmittel, sich halten solle und könne, als seine Schrift Wider Erasmus. Ebenso klar lehrt er in dieser Schrift Gottes ernstlichen Gnadenwillen in bezug auf alle Hörer des Worts. Luther sagt von Gott, insofern er in den Gnadenmitteln mit den Menschen handelt: „Er trauert über den Tod, den er an dem Volke findet, und er trachtet danach, ihn zu entfernen (*amovere studet*). Denn damit geht der geoffenbarte Gott um (*hoc agit Deus praedicatus*), daß er die Sünde und den Tod wegnehme und wir selig werden."[1380] Ferner: „Der menschgewordene Gott" (das heißt, Gott in Christo und in den Gnadenmitteln) „spricht: Ich habe gewollt, und du hast nicht gewollt; der menschgewordene Gott, sage ich, ist dazu gesandt (*in hoc missus est*), daß er wolle, rede, tue, leide, darbiete allen alles, was zur Seligkeit nötig ist (*ut offerat omnibus omnia, quae sunt ad salutem necessaria*). Und Was die Konkordienformel betrifft, so korrigiert sie nicht heimlich Luthers Schrift *De servo arbitrio*, sondern sie bekennt sich offen zu derselben, als worin v. Luther „diese Sache" („vom gefangenen Willen des Menschen") „Wohl und gründlich ausgeführet und erhalten" (*egregie et solide explicuit atque sententiam hanc piam et invictam esse demonstravit*) .[1381] Wie denn auch die Konkordienformel klar und ausführlich dieselbe Wahrheit bekennt, wegen welcher der „anfängliche" Luther des Partikularismus beschuldigt wird, nämlich die Wahrheit, daß bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden nicht eine verschiedene Schuld und ein verschiedenes Verhalten, sondern die gleiche Schuld und gleich übles

---

1378) Dieckhoff behauptete sogar, man habe an Luther gedacht, wenn im 2. Artikel der Konkordienformel „der Stoicorum und Manichäer Unsinnigkeit" verworfen werde. (L. u. W. 1886, S. ~~192~~. [sic – p. 193, not 192])

1379) Luthers Schreiben an Capito vom 9. Juli 1537. St. L. XXI b, 2176.

1380) *Opp. v. a*. VII, 222.

1381) Vgl. den Artikel „Luther und die Konkordienformel", L. u. W. 1886, S. 193 ff. Der Artikel ist gegen Dieckhoffs Schrift „Der missourische Prädestinatianismus und die Konkordienformel", Rostock 1885, gerichtet.

Verhalten anzuerkennen sei. Und wie Luther das Festhalten an dieser Wahrheit für nötig hält, damit die christliche Lehre von der Gnade intakt bleibe, so sagt auch die Konkordienformel: „auf daß wir, wenn wir gegen ihnen [den Verlorengehenden] gehalten und mit ihnen verglichen (*cum illis collati etf quam simillimi deprehensi*), desto fleißiger Gottes lautere Gnade an den Gefäßen der Barmherzigkeit erkennen und Preisen lernen". Und wie Luther bei dieser Sachlage die allgemeine Gnade festhält und in bezug auf die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs auf das *lumen gloriae* verweist, so tut dies auch die Konkordienformel durch den ganzen Abschnitt S. 716, 57—64. Ein Lutheraner, der sich die tatsächliche Bekehrung eines Menschen aus dessen verschiedenem Verhalten, rechtem Verhalten usw. erklärt, ist eine *contradictio in adiecto*, wie „hölzernes Eisen" und „trockenes Wasser".[1382] Wir müssen jedem Synergisten, einerlei in welche Form er seinen Synergismus auch kleiden mag, zurufen: *Ipsum iugulum petisti*! Luther und Erasmus kann man nicht miteinander vertragen.[1383] Leider ist der Synergismus sowohl in Europa als hierzulande zu einem Charakteristikum der modernen Theologie geworden, die lutherisch sich nennende eingeschlossen.[1384]

1382) Köstlin weift nach, daß Luther zu keiner Zeit in seinem Leben den Fundamentalsatz der modernen Lutheraner und aller Synergisten, nämlich die freie Entscheidung für die Gnade, gelehrt habe. (Luthers Theologie 2 II, 79; I, 67.) — Dasselbe weist Kahnis in bezug aus die Konkordienformel nach: „Die Konkordienformel, wie sie liegt, verwirft jede Mitwirkung." (Dogmatik II, 251.)

1383) Vgl. hierüber Luther selbst, St. L. XVIII, 2006 ff.: Luthers Vorrede über Corvinus' Buch von des Erasmus Vorschlag zur Kirchenvereinigung.

1384) Kahnis, Dogmatik 2 II, 251: „Die Unmöglichkeit einer Heilszueignung ohne jedes Mitwirken der menschlichen Freiheit muß man als ein unabweisliches Resultat der neueren Teologie ansehen." G. Fritschel, „Monatshefte" 1872, S. 87 f.: „Darin liegt der eigentliche, innerste Unterschied der biblischen und der prädestinatianischen Lehre, daß nach jener in der persönlichen freien Entscheidung des Menschen für oder wider die ihm von Christo angebotene Gnade sein ewiges Schicksal wurzelt. ... Er [Gott] läßt es von der Entscheidung des Menschen abhängen, Westen er sich erbarmen und wen er verstocken wird." „Zeitblätter" 1887, S. 325: Es ist „unwidersprechlich, daß in gewisser Hinsicht Bekehrung und Seligkeit auch vom Menschen und nicht allein von Gott abhängig ist". Solange jemand aus der Schrift nicht lernen will, daß der Monergismus nicht die *praeteritio* in sich schließt (Apost. 7, 51; Rom. 10, 21), ist ihm nicht zu helfen. Er ist entweder Synergist oder Calvinist, und er kommt sich dabei noch wissenschaftlich und fromm vor, wiewohl er das Gegenteil von beiden ist.

Schließlich sollte auch noch mit einigen Worten auf den Übeln Einfluß hingewiesen werden, den der Synergismus auf *die studierende Jugend* ausübt. Abgesehen davon, daß der synergistische Lehrer der Theologie fortwährend den persönlichen Gnadenstand der Studierenden gefährdet, indem er diese anleitet, anstatt an Gottes Gnade an ihr „verschiedenes Verhalten", ihre „Selbstbestimmung" usw. zu glauben, kann er nicht umhin, auch immerfort in logischer und sittlicher Beziehung schädigend zu wirken. Was die logische Schädigung anlangt, so ist zu sagen: Weil die Einwände gegen den Monergismus auf Paralogismen beruhen, wie wir gesehen haben, so stellt der Synergismus eine förmliche Erziehung zur Unlogik dar. Die sittliche Schädigung tritt namentlich an den folgenden Punkten hervor: a. Um den Schein der Berechtigung zu gewinnen, ist der Synergismus veranlaßt, fortwährend den *status controversiae* zu verschieben. Er gibt vor, dem Monergismus gegenüber die Wahrheiten retten zu müssen, daß der Mensch kein Tier sei, daß der Mensch zur Bekehrung nicht gezwungen werde, daß nicht der Heilige Geist, sondern der Mensch in der Bekehrung glaube. Diesen Verschiebungen des Streitpunktes kann nur die Geistesdisposition zugrunde liegen, sich selbst und andere zu täuschen, b. Der Synergismus hat sehr klar erkennbar die Art an sich, sich in mehrdeutigen Ausdrücken (*aequivocationes*) zu bewegen. So z. B. wenn er sagt: „Im Menschen ist ein Anknüpfungspunkt für die Bekehrung", was richtig von der *capacitas passiva* verstanden werden könnte, vom Synergismus aber unrichtig von einem Entgegenkommen oder einem rechten Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber verstanden wird. In dieselbe Klasse gehören die Ausdrücke: Die Bekehrung ist ein moralischer Vorgang, die Bekehrung ist eine freie, die Verantwortlichkeit des Menschen muß gewahrt bleiben usw. Wie sittlich verwerflich es sonderlich für Theologen sei, sich in mehrdeutigen Ausdrücken zu bewegen, legt Luther dar.[1385] c. Weil dem Synergismus der Schriftgrund fehlt und deshalb auch die innere Überzeugung von der Wahrheit abgeht, so ist bei den Vertretern desselben eine Tendenz

---

1385) St. L. XVIII, 1996: Erasmus „hätte nicht allein wissen, sondern auch in der Tat erweisen sollen, was Fabius lehrt: daß man ein zweideutig Wort wie eine Klippe meiden müßte. Und wenn uns dergleichen etwa einmal entfällt, kann man es verzeihen; aber es mit Fleiß und Vorsatz zu suchen, das ist keiner Verzeihung, sondern des gerechtesten Haffes aller wert.

bemerkbar, sich dem Monergismus gegenüber, der nur auf den klaren Schriftworten steht, eine höhere Wissenschaftlichkeit, gründlichere Exegese, "looking at the matter in a cool, philosophic way zuzuschreiben. Wie schädlich diese Phraseologie auf Theologiestudierende, die doch das ουδεν ατερ γραφής zu lernen haben, wirkt, weiß jeder theologische Lehrer, der etwas Amtserfahrung besitzt. [1386)]

1386) Belege für die geschilderte Art des Synergismus kann man im Zusammenhang Nachlesen bei Kahnis, Dogmatik 2 II, 248 ff., 225 ff.; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 122 ff. (die Kritik Luthers), S. 270 ff. (die Kritik der Konkordienformel), S. 314 ff. (die Kritik Quenstedts und Calovs); Luthardt, Dogmatik [10], S. 178 ff. 269 ff. Eine Vergleichung der verschiedenen Auflagen seiner Dogmatik zeigt, daß Luthardt in der Kritik der lutherischen Lehre vorsichtiger geworden ist. Aber aus seiner letzten dogmatischen Schrift, „Die christliche Glaubenslehre", S. 306 ff. 439 ff., geht hervor, daß er die Schriftlehre von der Bekehrung entschieden ablehnt. Nach ihm endet die göttliche Gnadenwirkung „an der Grenze unserer Selbstbestimmung". Luthardt ist bei der Lehre geblieben, daß es ohne die Selbstbestimmung keine menschliche Verantwortlichkeit gibt, womit der Schrift direkt widersprochen und konsequenterweise die ganze Lehre von der Erbsünde geleugnet wird, Röm. 8, 7; Eph. 2, 3. Auch Julius Köstlin ist in der Kritik der Lehre Luthers vorsichtiger geworden, wie aus einer Vergleichung der ersten und zweiten Auflage seiner Schrift „Luthers Theologie" hervorgeht. Historisch richtig referiert Köstlin, daß Luther die von der modernen Theologie geforderte Selbstbestimmung für die Gnade weder in *De servo arbitrio* noch später kennt (Luthers Theologie 2 I, 67 f.; II, 71 ff.); aber Köstlin gibt dabei zugleich zu erkennen, daß er das Fehlen der Selbstbestimmung für einen Mangel an Luthers Theologie hält. Vgl. auch Köstlin, Luthers Leben I, 691 ff. — Was bei uns in den Vereinigten Staaten zum Schutze des Synergismus gesagt worden ist, ist ziemlich vollständig zusammengestellt von Leander S. Keyser in *Election and Conversion*. (1914,184 Seiten). Mit Recht fand dies Buch bei allen, die dem Menschen vor der Bekehrung eine Pro- und Contra-Stellung zuschreiben, allseitige Zustimmung. Daß Keysers Buch im eigenen Lager von dem einen oder andern als geringwertig angesehen wird, halten wir nicht für recht. Daß er durchweg "Missonri's Position" entstellt, hat er mit allen gemein, die dem Synergismus den Schein der Berechtigung sichern wollen. Auch die Unlogik hat er mit allen denen gemein, die das Unmögliche versuchen, einerseits die *sola gratia* und andererseits die "free moral agency" als ausschlaggebenden Faktor zugleich festzuhalten. Diese unmögliche Stellung ist ganz trefflich aufgedeckt bei Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik 1912, S. 709 f. Vielleicht tritt Keyser etwas zuversichtlicher als andere in der Löwenhaut der Wissenschaftlichkeit ("the ethical and psychical character of conversion", “the real nature of free will") und der tieferen Schriftforschung auf. Es kommt dies aber wohl daher, daß das Buch vorwiegend rhetorisch gehalten ist. übrigens schreibt auch Kahnis, Dogmatik 2 II, 225, Melanchthons Abweichung von Luther dem „tieferen Schriftstudium" zu.

Die Synonyma von Bekehrung. ^

Es läßt sich nicht leugnen, daß in die Lehre von der Heilsaneignung schon in älterer und namentlich in neuerer Zeit ein „Chaos" eingedrungen ist. Dies Chaos findet sich aber nicht bei Luther und in der Konkordienformel, sondern in der älteren Theologie, sofern sie von Luther und der Konkordienformel abwich, und namentlich in der neueren Theologie, sofern sie die Theologie des Reformationsjahrhunderts „tiefer erfassen" und „weiterbilden" will. In neuerer Zeit redet man von Menschen, die an Christum gläubig geworden, aber noch nicht gerechtfertigt und wiedergeboren sind,[1387)] von Bekehrten, die noch nicht wiedergeboren, und umgekehrt von Wiedergebornen, die noch nicht bekehrt sind, von Erleuchteten und vom Tode Erweckten, denen aber noch die Bekehrung durch „Selbstbestimmung" oder „Selbstentscheidung" fehlt, von Gliedern am Leibe Christi, die aber den Glauben an Christum aus dem Herzen verloren haben usw. Das ist wahrlich ein „Chaos", und zwar ein sehr schädliches Chaos. Denn nun kann im Grunde keine geängstete Seele wissen, ob sie unter dem Zorn oder unter der Gnade ist, und die Sicheren werden in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärkt. Daher ist es von der größten Wichtigkeit, zu erkennen, daß und inwiefern Wiedergeburt, Auferweckung und Lebendigmachung, Erleuchtung, Berufung und Buße sachlich 'mit der Bekehrung zusammenfallen und nur begrifflich von ihr verschieden sind.

In den lutherischen Symbolen kommt die sachliche Identität dieser Begriffe klar zum Ausdruck. Buße, Bekehrung und Wiedergeburt sind synonym gebraucht Apol. 191, 34: *Nos dicimus, quod poenitentiam, hoc est, conversionem seu regenerationem, boni fructus, bona opera in omni vita sequi debeant.* Ebenso Apol. 176, 58: *Nos eas partes poenitentiae ponimus, quae propriae sunt in conversione seu regeneratione*. — Bekehrung und Erweckung sind als Synonyma gebraucht F. C. 609, 87: „Die Bekehrung unsers verderbten Willens, welche anders nichts denn eine Erweckung desselben von dem geistlichen Tode, ist einig und allein Gottes Werk, wie auch die Auferweckung in der leiblichen Auferstehung des Fleisches allein Gott zugeschrieben werden soll." Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung und Ziehen zu Christo sind als Synonyma gebraucht F. C. 694, 24: „Zuvor und ehe der Mensch durch

---

1387) So z. B. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl, 1851, S. 429 f.; bei Baier III, 185.

den Heiligen Geist erleuchtet, bekehrt, wiedergeboren, verneuert und gezogen wird, kann er für sich selbst und aus seinen eigenen natürlichen Kräften in geistlichen Sachen und seiner selbst Bekehrung oder Wiedergeburt etwas anzusangen, wirken oder mitzuwirken, gleich so wenig als ein Stein oder Block oder Ton." Daß hier Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung und Ziehen nicht als verschiedene und auseinanderfolgende Vorgänge gedacht sind, geht daraus hervor, daß diese Vorgänge sofort unter „Bekehrung oder Wiedergeburt" zusammengesaßt sind. In den unmittelbar folgenden Worten werden dann dieselben Vorgänge unter „Glauben" befaßt: „Denn ob er [der Mensch] Wohl die äußeren Gliedmaßen regieren und das Evangelium hören und etlichermaßen betrachten, auch davon reden kann, wie in den Pharisäern und Heuchlern zu sehen ist, so hält er es doch für Torheit und kann es nicht glauben, hält sich auch in dem Fall ärger als ein Block, daß er Gottes Willen widerspenstig und seind, wo nicht der Heilige Geist in ihm kräftig ist und den Glauben und andere gottgefällige Tugenden und Gehorsam in ihm anzündet und wirket." Beispiele der sachlichen Gleichstellung der genannten Begriffe bei späteren Theologen werden unten angeführt werden.

Der Sprachgebrauch der lutherischen Symbole entspricht dem Sprachgebrauch der Schrift. Wie die Bekehrung oder die Umkehr zu Gott dadurch zustande kommt, daß ein Mensch an das Evangelium gläubig wird (Apost. 11, 21), so geschieht auch die Wiedergeburt, die Lebendigmachung oder Auferweckung vom geistlichen Tode, die Erleuchtung zu heilsamer Gotteserkenntnis, die Berufung, durch welche ein Mensch tatsächlich in die Gnadengemeinschaft Gottes eintritt, die Buße zu Gott durch die Entstehung des Glaubens an den um Christi willen gnädigen Gott. Dies ist im einzelnen noch kurz nachzuweisen, obwohl es der Sache nach schon bei der Beschreibung des seligmachenden Glaubens immerfort zur Sprache kommen mußte.

1. Wiedergeburt ^ (*regeneratio*). Wiedergeburt bezeichnet begrifflich die Setzung eines neuen, nämlich des geistlichen, Lebens. Daß diese Wiedergeburt aber in der Anzündung des Glaubens an Christum besteht, sagt 1 Joh. 6, 1: Jeder, der glaubt, daß JEsus der Christ ist, der ist von Gott geboren (εκ τον ϋεοΰ γεγέννηται). Joh. 1,12.13 heißt es von denen, die an seinen (Christi) Namen glauben: „welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches noch von dem Willen des Mannes, sondern

von Gott geboren sind" (εκ $εοϋ εγεννήϋ·ηααν). Was Christus Joh. 3 von der geheimnisvollen Wiedergeburt, in die Nikodemus sich nicht finden konnte, gesagt hat, legt er V. 14.16 mit den Worten vor: „Wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhet hat, also muß des Menschen Sohn erhöhet werden, aus daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." „So stehet nun" — sagt Luther (VII, 1862) — „des Heiligen Geistes Predigt in dem Wort ,neue Geburtß das er lehrt und schreibt. Wer da glaubt an Christum, daß er für uns geboren, gestorben und begraben, auch von den Toten wieder auserstanden sei, derselbige ist wiedergeboren oder neugeboren. . . . Es liegt nichts daran, wie du dich kleidest, wie denn auch nichts daran liegt, ob du ein Weib oder ein Mann seiest. Denn das macht dich nicht neugeboren, sondern daß ich glaube an Christum, der für mich gestorben ist." So auch spätere Dogmatiker.[1388] Gewirkt wird die Wiedergeburt nicht bloß durch die Taufe (Tit. 3, 6: διά λουτρού παλιγγενεσίας), sondern auch durch das Wort des Evangeliums (1 Petr. 1, 23: άναγεγεννημένοι . . . διά λόγου ζώντος θεοϋ). Wie ja auch in der Taufe die wirkende Kraft nicht in dem Wasser an sich, sondern in dem göttlichen Verheißungswort liegt, das Vergebung der Sünden (αψεσις αμαρτιών, Apost. 2, 38) durch das Wasserbad zusagt. Denn „Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet".

2. Die Lebendigmachung oder Auferweckung ^ (*vivificatio, resuscitatio*). Die Ausdrücke bezeichnen begrifflich die Versetzung aus dem geistlichen Tode in das geistliche Leben. Daß aber die Lebendigmachung oder Auferweckung sich durch den Glauben an das Evangelium vollziehe, sagen Schriftworte wie Kol. 2, 12: συνηγέρΰητε διά της πίστεως τής ένεργείας τού θεού;[1389] Eph.

1388) Baier III, 178: *Facile constat, regenerationem in eo consistere, quod in hominibus generatur fides, adeoque homines ex non credentibus fiunt credentes, 1 loh. 5, 1: Omnis, qui creiit Iesum esse Christum, ex Deo natus dicitur. Nasci ex Deo autem est renasci, et sic manifeste constat hominem per hoc ipsum renasci, quod fides in ipso accenditur.*. Man darf also aus dem Umstande, daß Baier und andere Dogmatiker die Wiedergeburt in einem besonderen Abschnitt neben der Bekehrung behandeln, nicht den Schluß ziehen, daß diese Lehrer Wiedergeburt und Bekehrung sachlich auseinanderfallen lassen.

1389) Mit Recht verstehen die meisten älteren und neueren Ausleger das von der Auferweckung zum neuen geistlichen Leben. Meyer

2, 5—8: όντας ημάς νεκρούς τοίς παραπτώμασιν οννεζωοποίησεν εν Χριστώ — τη γάρ χάριτί έστε σεσωσμενοι διά πιστεως.[1390] Die geistliche Erweckung steht dem geistlichen Tode gegenüber. Wie kommt es, daß die Versetzung aus dem geistlichen Tode in das geistliche Leben sich auf seiten des Menschen durch den Glauben an das Evangelium vollzieht? Die Sünde tötet ja nicht als Stoff, sie ist überhaupt kein Stoff, wie bereits dargelegt wurde, [1391] sondern die Sünde tötet als Schuld vor Gott und, auf die Wirkung im Menschenherzen gesehen, als Schuldbewußtsein oder böses Gewissen. Das böse Gewissen ist bereits durch das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz vorhanden. Es heißt von den Heiden: το δικαίωμα τον θεον επιγνόντες δτι οι τα τοιαντα πράσσοντες άξιοι ΰανάτον εισιν.[1392] Diese tötende Wirkung wird durch das geoffenbarte Gesetz noch gesteigert, weil das geoffenbarte Gesetz Sünde und Schuld nur mehrt, wie Paulus so angelegentlich darlegt.[1393] Weil nun der Mensch durch kein Tun seinerseits Schuld und böses Ge-

---

deutet es fast einsam und sehr hartnäckig auf die leibliche Auferstehung zum ewigen Leben, die durch den Glauben vorweggenommen werde. Meyers Gedanke ist schriftgemäß (Joh. 5, 24; 11, 25), aber hier gegen den Kontext. Das συνηγέρθητε διά τής πίατεως korrespondiert dem συνταφέντες αντω εν τφ βαπτίοματι; und wie dieses, so fällt auch jenes in das Leben hier aus Erden. Gut Bähr z. St., der auch Hunnius zitiert: *Modum explicat nostrae vivificationis et regenerationis, eamque per fidem effici testatur, cuius interventu remissis peccatis homo ad illius spiritualis lucem resuscitatur.* — Meyer will auch die Worte τής ένεργείας τον ϋ'εον αί§ als Objekt des Glaubens fassen, „nicht wie Luther: ‚durch den Glauben, den Gott wirket' und fast alle Neueren wollen, *Genitivus causae*". Richtig Bähr: „Läßt sich wohl grammatisch nichts gegen diese Erklärung des Genitivs als Objekt sagen, so spricht doch die Parallelstelle Eph. 1,19 bestimmt dagegen. Dort kann man κατά unmöglich als den Gegenstand des Glaubens bezeichnend ansehen, sondern muß übersetzen ‚kraft der Wirkung'. Nach dieser Parallelstelle muß übersetzt werden: *fides, quam Deus efficit vel operatur*, wie die meisten, und zumal älteren, Ausleger tun. Es waren meist dogmatische Gründe, aus denen man diese, die einfachste und natürlichste Erklärung, verließ. Man wollte allem Prädestinatianismus Vorbeugen oder befürchtete, diese Erklärung führe dazu."

1390) Stöckhardt z. St. [*Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser* on Eph. 2:5; English edition p. 117]: „Offenbar bezeichnet δντας νεκρούς einen wirtlich vorhandenen Todeszustand, dem die Leser jetzt entnommen sind, sowie οννεζωοποίηαε eine tatsächliche Lebendigmachung, welche die Leser schon an sich erfahren haben, nicht die Anwartschaft auf ein künftiges Leben." Dies gegen Meyer, welcher auch hier das Totsein vom ewigen Tod und die Lebendigmachung vom ewigen Leben versteht.

1391) *L. de peccato*. 1392) Röm. 1, 32; 2,12 ff.

1393) Röm. 7, 1—13. V. 10: 'Εγώ δε aniϑανον, και ενρέϑη μοι ή εντολή ή εις ζωήν, αντη εις ϑάνατον.

Wissen tilgen kann,[1394] so bleibt er im Tode vor Gott, solange er unter dem Gesetz bleibt. Lebendig hingegen wird der Mensch in dem Augenblick, in dem Gott den Glauben an das Evangelium im Herzen wirkt und dadurch an die Stelle seines göttlichen Verdammungsurteils sein göttliches Rechtfertigungsurteil ins Herz schreibt. Deshalb sagt die Apologie vom Glauben an das Evangelium: *vivificat contritos* (172, 36). — In einem andern Sinne haben namentlich die Pietisten das Wort „Erweckung" gebraucht. Sie haben damit den Zustand bezeichnet, in dem der Mensch aus seiner fleischlichen Sicherheit aufgeschreckt ist, ohne zum Glauben an Christum gekommen zu sein. Einen solchen Zustand gibt es, wie wir an dem Beispiel von Felix sehen, als er bei Paulus' Predigt von der Gerechtigkeit und von der Keuschheit und von dem zukünftigen Gericht ἔμφοβος εγένετο, Apost. 24, 26. Diesen Vorgang „Erweckung" zu nennen, ist zwar nicht dem Sprachgebrauch der Schrift gemäß, aber auch nicht sachlich falsch. Falsche und sehr schädliche Lehre liegt jedoch dann vor, wenn man mit den Pietisten und Synergisten solche Personen als bloß „Erweckte", aber noch nicht Bekehrte bezeichnet, die zwar die *prima initia fidei* besitzen, aber noch nicht genügend „geistliche Erfahrungen", noch nicht die „bewußte Selbstbestimmung" oder „Selbstentscheidung" vollzogen haben. Festzuhalten ist: Wer „die ersten Anfänge des Glaubens", *scintillulam fidei*, hat, der ist bereits gläubig oder bekehrt (F. C. 591, 14).

3. Die Erleuchtung ^ (*illuminatio*). Der Ausdruck bezeichnet begrifflich die Überführung des Menschen, der sich von Natur in geistlicher Finsternis befindet (Eph. 5, 8: ητε γάρ ποτε σκότος) in den Zustand des geistlichen Lichts (1. c.: νϋν δε φως έν Κνρίω). Daß dies sachlich die Bekehrung ist, wird Apost. 26, 18 gesagt: άνοϊξαι όφϋ'αλμονς αν των τον άποστρέψαι άπδ σκότονς είς φως. Hier ist ausdrücklich mit σκότος der *terminus a quo* und mit φως der *terminus ad quem* der Bekehrung angegeben. Und die Erleuchtung geschieht durch den Glauben an Christum. Christus als der Versöhner der Welt ist das Licht der Welt, und wer an ihn glaubt, ist dadurch — seil, durch den Glauben — erleuchtet. Joh. 12, 46: Εγώ φως είς τον κόσμον έλήλνϋα, ΐνα πας δ πιστενων είς εμε εν τη σκοτία μη μείνη.[1395] Es ist daher festzuhalten, daß Ungläubige oder Unbekehrte nicht erleuchtet (*illuminati*) genannt werden können. In diesem Punkt hatten die Pietisten recht einigen

---

1394) Apologie 122, 87; 123, 91.

1395) Joh. 12, 36. 38—40; 8, 12 (Luther z. St. VIII, 142 s.).

sogenannten Orthodoxen gegenüber, welche behaupteten, man könne auch unbekehrten Predigern eine Erleuchtung (*illuminatio*) , wenigstens eine Art „Anleuchtung" (*alluminatio*), zuschreiben.[1396)]

4. Die Berufung ^ (*vocatio*). Das Wort Berufung wird in der Schrift in einem doppelten Sinne gebraucht. Es bezeichnet erstlich die bloße Verkündigung des Evangeliums und die damit gesetzte Darbietung der Vergebung der Sünden und Wirkung des Heiligen Geistes zur Hervorbringung des Glaubens. In diesem Sinne sind alle Menschen berufen, die mit dem Evangelium bekannt werden. So ist das Wort sicher Matth. 22, 14 gebraucht: Πολλοί γάρ ειοιν κλητοί, ολίγοι δε εκλεκτοί, „denn viele sind Berufene, wenige Auserwählte".[1397)] An den meisten Stellen der Schrift bezeichnet die Berufung nicht die bloße Darbietung der Gnade, sondern die tatsächliche Versetzung aus dem Reich der Welt oder des Unglaubens in das Reich der Gnade oder des Glaubens. In diesem Sinne ist die Berufung ein Synonymum von Bekehrung. Die Berufenen (κλητοί) sind die Bekehrten, diejenigen, welche das Evangelium nicht bloß gehört, sondern auch im Glauben angenommen haben. So Röm. 8, 30: οὓς έκάλεσεν, τούτους καί εδικαίωοεν·[1398)]

5. Die Buße ^ (*poenitentia*). Das Wort Buße (μετάνοια) hat, wie auch die Konkordienformel erinnert (634, 7), in der Schrift eine epgere und heitere Bedeutung. Es bezeichnet a. die Reue (*contritio*), das heißt, die durch das Gesetz gewirkte Erkenntnis der Sünden (*terrores conscientias*). So in den Stellen, wo die Buße von der Vergebung der Sünden unterschieden wird, wie Luk. 24, 47: Christus läßt predigen μετάνοιαν και αφεσιν αμαρτιών εις πάντα τά εϋ·νη; b. die Reue und den Glauben oder die ganze Bekehrung des Menschen. So Luk. 16, 7: Χαρά εοται εν τφ ονρανφ

1396) Baumgarten, Theol. Streitigkeiten II, 667 s. Die Literatur bei Walch, *Bibliotheca Theol*. II, 745 sqq. Buddeus verteidigte das Richtige gegen Krackewitz.

1397) Matth. 20, 16 fehlen diese Worte in *B. L. Sin*.; sie stehen in *C. D. It. Syr.* . Von Meyer festgehalten, von Tischendorf gestrichen.

1398) 1 Kor. 1, 26; 1 Petr. 2, 9; 2 Tim. 1, 9 usw. In den Überschriften von Briefen heißen die *Christen* die „Berufenen": Röm. 1, 6; 1 Kor. 1, 2: κλητοί άγιοι. —Quenstedt (II, 662 sq.) und andere reden auch von einer *vocatio indirecta*, die in der natürlichen Gottes erkenntnis (Apost. 17, 27) und dem Gerücht von der wahren Religion (Matth. 12, 42) vorliegt, und der *vocatio directa*, die allein durch die Botschaft des Evangeliums geschieht. Nur im letzteren Sinne ist Berufung eigentlich und dem *usus loquendi* der Schrift entsprechend gebraucht. Vor dem Bekanntwerden des Evangeliums wandeln alle Menschen im Finstern trotz ihrer natürlichen Gotteserkenntnis, Ies. 9, 1; Matth. 4, 14 ff.

εηΐ ενί άμαρτωλφ μετανοουντι. Der μετανοών ist hier ein Mensch, der gerettet, ein Gegenstand der Freude im Himmel, in dem also Reue und Glaube ist. Ebenso Luk. 13, 3. 5: „Wenn ihr nicht Buße tut (μετανοήτε), werdet ihr alle also umkommen." In der Bedeutung d. ist Buße ein Synonymum von Bekehrung.[1399] Die Augsburgische Konfession beschreibt im 12. Artikel die Buße so: *Constat poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata*. Die guten Werke sind, genau geredet,[1400] eine Folge oder Früchte der Buße: *Deinde sequi debent opera, quae sunt fructus poenitentiae*. Die römische Lehre von der Buße ist eine völlige Verleugnung der christlichen Lehre von der Buße, da sie die Buße oder die Umkehr zu Gott durch drei Menschenwerke sich vollziehen läßt: die *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, und zwar unter ausdrücklichem Ausschluß des Glaubens an das Evangelium.[1401] Auch die *contritio cordis* kommt in der römischen Lehre unter den Gesichtspunkt der menschlichen Leistung zu stehen. Die *contritio cordis*, insofern sie von Gott durch das Gesetz gewirkt wird (*contritio passiva*), ist von der römischen Buße ausgeschlossen.[1402] Die römische Lehre von der Buße gehört zu den Stricken, mit welchen die Seelen an die Werklehre und damit an das Kirchenwesen des Papsttums gebunden und von Christo serngehalten werden.[1403]

1399) Baier III, 210: *Licet poenitentia aliquando strictius accipiatur pro parte conversionis, quae contritio dicitur, saepe tamen pro tota conversione accipitur.*

1400) Apologie 171, 28. Note 1272.

1401) Dies wurde bereits unter „Wiederholte Bekehrung", S. 560 ff., dargelegt. Dort sind auch die Belege aus dem Tridentinum angeführt. Chemnitz drückt sein Entsetzen über die römische Lehre von der Buße aus.

1402) Bellarmin (*Lib. 1 De poenit., c. 19, propos. 1,* bei Quenstedt II, 855): *Terror animo incussus a lege, quem Lutherani contritionem . . . appellant, non recte inter partes poenitentiae numeratur. Haec propositio conformis est Concilio Tridentino, sess*. Ebenso schließt Bellarmin *l. c.* den Glauben an das Evangelium von der Buße aus. Walther: „Den Papisten ist die *contritio* nicht etwas, was Gott durch das Gesetz tut, sondern was der Mensch selbst tut. Ihnen ist Buße so viel als Büßung, Genugtuung."

1403) Die Apologie legt die Verwirrung und Peinigung der Gewissen dar, die notwendig aus der römischen Lehre von der Buße folgt, S. 168, 4 ff.: *Prodeat nobis aliquis ex adversariis, qui dicat, quando fiat remissio peccatorum. Bone Deus, quantae tenebrae sunt!*

Die Rechtfertigung durch den Glauben. ^

***De iustificatione*.**

1. Die Rechtfertigung geschieht ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben. ^

In demselben Augenblick, in welchem ein Mensch an Christum oder an das Evangelium,[1404] das heißt, an die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden, gläubig wird, wird er durch diesen Glauben vor Gott gerechtfertigt. Dies ist die sogenannte subjektive Rechtfertigung, im Unterschiede von der sogenannten objektiven Rechtfertigung, die vor dem Glauben vorhanden ist. Auf den Zusammenhang zwischen objektiver und subjektiver Rechtfertigung ist später noch hinzuweisen. Von der subjektiven Rechtfertigung, die durch den Glauben geschieht, heißt es Röm. 3,28: Λογιζόμεΰα ονν πίοτει δικαιονσ&αι αν&ρωπον. Aber die Schrift begnügt sich nicht damit, thetisch zu sagen, daß wir „durch den Glauben" gerechtfertigt werden. Weil diese göttliche Rechtfertigungsmethode der menschlichen Anschauung durchaus widerspricht — alle Menschen nämlich suchen und erwarten nach ihren natürlichen Begriffen von Religion eine Rechtfertigung aus den Werken —,[1405] so ist die Schrift beflissen einzuschärfen, daß die Rechtfertigung unter völligem Ausschluß der Werke des Gesetzes sich vollziehe. Röm. 3, 28: Αογιζόμε&α ovtf πίοτει δικαιονο&αι αν&ρωπον χωρίς έργων νόμον. Gal. 2, 16: Ου δικαιούται αν&ρωπος έξ έργων νόμον. Und zwar sind die menschlichen Werke in jeder Gestalt von der Rechtfertigung ausgeschlossen. Ausgeschlossen sind 1. alle äußerlich guten Werke, die die Menschen außer und vor dem Glauben haben, wie die Werke der Pharisäer;[1406] 2. alle geistlich guten Werke, die aus dem

---

1404) Über die verschiedenen Benennungen des Objekts des Glaubens, durch den die Rechtfertigung geschieht, vgl. S. 507 s. und die noch folgende Darlegung unter „Terminologie".

1405) Apologie, 122, 85: *Semper in mundo haesit impia opinio de operibus; 151, 273: Homines naturaliter ita iudicant Deum per opera placandum esse. Nec videt ratio aliam iustitiam quam iustitiam legis civiliter intellectae*. Luther, XIII, 2405: „Also haben wir im Papsttum selbst gelehrt: Wer von Sünden will los sein, der muß dies und jenes tun."

1406) Solche Werke sind Luk. 18, 9—14 ausgezählt, mit dem Urteil, daß sie in keinem Kausalnexus mit der Rechtfertigung stehen. Auch Paulus berichtet, daß er vor seinem Glauben άμεμπτος war, aber, fügt er hinzu: τα πάντα έζημιώϋ·ην και ήγονμαι σκύβαλα είναι, Phil. 3, 6. 8.

Glauben fließen, wie die Werke des gläubigen Abraham.[1407] Die Schrift gibt auch Gründe dafür an, weshalb Gott diese sonderbare Weise der Rechtfertigung gewählt, nämlich die Rechtfertigung von dem Gesetz und den Werken des Gesetzes völlig losgelöst hat. Gott hat diese Rechtfertigungsmethode gewählt: 1. damit den Menschen die Vergebung der Sünden und die Seligkeit gewiß sei;[1408] 2. damit das Objekt des menschlichen Rühmens nicht der Mensch selbst, sondern Gottes gänzlich unverdiente Gnade in Christo sei.[1409]

Es ist dienlich, wenn wir uns bewußt bleiben, daß uns in der Schriftlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben [1410] eine allerdings wunderbare Rechtfertigungsmethode entgegentritt. Das Wunderbare tritt uns leicht in den Hintergrund, weil wir meistens von Jugend auf von der Rechtfertigung durch den Glauben gehört haben. Aber Luther hat recht, wenn er sagt: „Es ist ein groß Ding, daß ich mit dem Herzen soll fassen und glauben, mir sei alle meine Sünde vergeben, und daß ich durch solchen Glauben

---

1407) Röm. 4, 2. 3. über den Ausschluß der Werke der Gläubigen von der Rechtfertigung: Konkordienf. 617, 33 ff. Chemnitz: „Wenn Paulus die Werke des Gesetzes von der Rechtfertigung ausschließt, meinet er allein die levitischen Zeremonien oder die Werke, so ohne Geist und Glauben geschehen? Paulus redet vom ganzen Gesetze und sonderlich von den Werken der zehn Gebote, Röm. 3. 7; Gal. 3, und begreift auch die Werke der Gläubigen, wie solches klar ist Röm. 4; 1 Kor. 4." (Enchir., S. 91.) Luther, XIX, 1445: „Also ist's klar, daß diejenigen, die da lehren, Paulus rede nur vom Zeremonialgesetz, Christum schlechterdings mit dem ganzen Evangelio aus der Welt schaffen. Und machen uns selbst zu unsern Rechtfertigern durch das Sittengesetz oder die zehn Gebote, ohne Christum."

1408) Röm. 4, 16: διά τοντο εκ πίστεως ϊνα κατά χάριν είς το είναι βεβαίαν την επαγγελίαν παντι τφ σπέρματι. Philippi: „Es lag in der göttlichen Absicht, die Verheißung dadurch zu. sichern, daß sie lediglich auf Gnade gestellt ward. ... Wo das Erbe der Seligkeit irgendwie von den Werken abhängig gemacht wird, und seien es auch die Werke der Wiedergebornen, muß bei der Unvollkommenheit dieser Werke natürlich auch der Zweifel an die Stelle der Gewißheit treten."

1409) Eph. 2, 9: ονκ εξ έργων, ΐνα μη τις κανχή οηται; Eph. 1,6. 7: είς έπαινον δόξης τής χάριτος αν τον, εν ή εχαρίτωσεν ημάς εν τφ ήγαπημένω, εν φ εχομεν την άπολντρωσιν διά τον αίματος αντον, την αψεσιν των παραπτωμάτων.

1410) πίοτει, διά πίστεως, εκ πίστεως, επί τή πίατει, λογίζεται ή πίστις είς δικαιοσύνην, Röm. 3, 28. 30. 22; Gal. 2, 16: Phil. 3, 9; Röm. 4, 5, auch das επί τή πίατει, aus Grund des Glaubens, Phil. 3, 9, steht im Gegensatz zu den Werken.

gerecht bin vor Gott. Das mag mir eine wunderliche Gerechtigkeit sein und weit eine andere Gerechtigkeit, denn aller Juristen, Klugen und Weisen in dieser Welt Gerechtigkeit ist." (St. L. XIII, 2495.) Aber Voraussetzung für diese „wunderliche Gerechtigkeit" durch den Glauben ist die „wunderliche" Tatsache, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung alle Menschen mit sich selbst versöhnt, das heißt, ihnen die Sünden in seinem Herzen vergeben hat und diese Vergebung oder Gerechtigkeit im Wort des Evangeliums zusagt. Hierauf ist bei der weiteren Darlegung der biblischen Rechtfertigungslehre immerfort hinzuweisen.

In der Schriftaussage Röm. 3, 28: πίστει δικαιονσϑαι άνϑρωπον χωρίς έργων νόμον sind der Sache nach bereits alle Näherbestimmungen enthalten, durch welche die rechtgläubige Kirche im Laufe der Zeit die christliche Lehre von der Rechtfertigung dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber abgegrenzt Hat. Geschieht nämlich die Rechtfertigung „durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke", so gründet sie sich nicht auf die „eingegossene Gnade" (*gratia infusa*), sondern auf die „gnädige Gesinnung Gottes in Christo" (*gratuitus Dei favor propter Christum*), so ist sie nicht im Menschen zu suchen, sondern außerhalb des Menschen, nämlich in dem objektiven Wort des Evangeliums (*media gratiae instrumenta iustificationis sunt*), so ist sie *ctus non medicinalis, sed forensis*, das heißt, die Gerechterklärung eines in sich Ungerechten, so hat sie keine Grade (*(non admittit gradus*), so geschieht sie *sola fide*, und so kann auch der Glaube in der Rechtfertigung nur instrumental, nicht als sittliche Leistung, ethisches Prinzip usw. aufgefaßt werden, so ist sie auch nicht ein Gegenstand der Vermutung (*certitudo coniecturalis* der Römischen), sondern dem armen Sünder gewiß, weil sie eben durch dm Glauben an das Evangelium, völlig losgelöst vom Gesetz und dessen Werken, geschieht. Alle diese Näherbestimmungen sind, wie gesagt, der Sache nach schon in Röm. 3,28: πίστει χωρίς έργων νόμον enthalten. Wenn wir im folgenden auf eine Reihe von Näherbestimmungen noch mehr oder weniger ausführlich eingehen, so geschieht das im Gegensatz zu dem vielgestaltigen Irrtum, der in bezug auf den Zentralartikel der christlichen Religion fortwährend von außen an uns herantritt. Auch dürfen wir nie vergessen, daß auch wir selbst, sofern wir noch das Fleisch an uns tragen.

mit der *opinio legis*, das heißt, mit der Neigung behaftet sind, die Rechtfertigung εξ έργων νόμον zu glauben.[1411)]

Als eine einfache, aber alle Momente in sich fassende Beschreibung der Rechtfertigung kann der 4. Artikel der Augsburgischen Konfession gelten: „Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und [1412)] Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk' und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden, um Christus' willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt zu'n Römern am 3. und 4."

2. Die Polemik der Schrift gegen die Einmengung der Werke in die Rechtfertigung. ^

Die Schrift lehrt nicht nur, daß die Rechtfertigung von den Werken völlig unabhängig ist, sondern sie wendet sich auch in reichlicher und scharfer Polemik gegen die Einstellung der Werke in die Rechtfertigung vor Gott. Sie nennt das Trachten, durch Werke vor Gott gerecht zu werden, Unverstand, ζήλον ϑεον ον κατ' έπίγνωσιν,[1413)] Fleischesreligion, έναρξάμενοι πνενματι, ννν σαρκ'ι επιτελεΐσϑε;[1414)] *Leugnung des Todes Christi*, ει διά

1411) Hierher gehört Luthers fortgesetzte Warnung vor der Meinung, daß man den Artikel von der Rechtfertigung bald „ausgelernt" habe. (St. L. XIII, 2498 ff.)

1412) Das „und" ist epexegetisch. Die „Gerechtigkeit vor Gott" ist nicht sachlich verschieden von der Vergebung der Sünden, sondern nur eine andere Bezeichnung für dieselbe Sache. Die Gerechtigkeit vor Gott besteht in der Vergebung der Sünden. Im lateinischen Text ist daher für „Vergebung der ^ Sünden und Gerechtigkeit vor Gott" nur das eine Wort „*iustificari*"" gesetzt.

So heißt es auch ausdrücklich Apol. 100, 76: „Vergebung der Sünden erlangen und haben, dasselbige heißt vor Gott gerecht werden."

1413) Röm. 10, 2. 3. Ebenso Gal. 3, 1—3: ώ ανόητοι Γαλάται κτλ.

1414) Gal. 3, 3. Ebenso Röm. 4, 1—3; Phil. 3, 4 ff. In allen Stellen ist ausgesagt, daß die Meinung und das Bestreben, durch eigene Werke vor Gott gerecht zu werden, der σάρξ der alten Art der Menschen, angehört. Die Werkreligion ist nicht die christliche, sondern die natürliche Religion. Luther z. St.: „Paulus nennt hier 'Fleisch' nicht die Wohllust, viehische Leidenschaften oder sinnliche Begierden. . . . 'Fleisch' ist nichts anderes als die Gerechtigkeit, die Weisheit

νόμου δικαιοσύνη, αρα Χριστός δωρεάν άπέθανεν,[1415] Abfall von Christo und von der Gnade, κατηργήθητε άπό τον Χρίστον οιτινες ίν νόμφ δικαιούσθε, τής χάριτος Ιξεπέσατε.[1416] Sie sagt Von allen Menschen, die durch Werke vor Gott gerecht werden wollen, daß sie nicht die Rechtfertigung, sondern den Fluch erlangen, όσοι έξ έργων νόμον είσιν νπό κατάραν είσίν, Gal. 3, 10 ; und über alle Lehrer, die Werke in die Rechtfertigung mengen, spricht Paulus zweimal hintereinander das Anathema aus.[1417] Der Apostel gebraucht zur Charakterisierung und rechten Einschätzung solcher Lehrer Ausdrücke, die unsern zarten Ohren schier unerträglich sind. Er nennt sie Phil. 3,2 „Hunde, böse Arbeiter, Zerschneidung".[1418] Die scharfen Ausdrücke, die der Apostel an dieser Stelle gegen die jüdischen Werklehrer gebraucht, haben einigen Exegeten Not gemacht.

---

des Fleisches und die Gedanken der Vernunft, welche sich bemüht, durch das Gesetz gerecht zu werden."

1415) Gal. 2, 21. Luther z. St.: „Jeder, der außer dem Glauben an Christum, sei es durch Werke, Genugtuungen oder Leiden, sei es durch das Gesetz Gottes, die Gerechtigkeit sucht, der wirft die Gnade Gottes weg und ver.achtet den Tod Christi, möge er mit dem Munde noch so sehr das Gegenteil versichern." „Wer seine Redekunst beweisen will, der hat hier überreichlichen Stoff, das groß zu machen und auszuführen, eine wie erschreckliche Gotteslästerung die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und aus den Werken sei. Könnte mir wohl etwas Erschrecklicheres oder eine größere Gotteslästerung beigemessen werden, als daß ich den Tod Christi vergeblich mache, wenn ich das Gesetz halten will, um durch dasselbe gerecht zu werden? Aber den Tod Christi vergeblich machen, heißt auch seine Auferstehung, seinen Sieg, seine Ehre, sein Reich, den Himmel, die Erde, Gott selbst, Gottes Majestät, kurz, alles vergeblich machen."

1416) Gal. 5, 4. Luther z. St.: „Das soll man wohl beachten, daß Paulus sagt: durch das Gesetz gerecht werden wollen, sei nichts anderes als von Christo geschieden werden, und daß er uns völlig unnütz wird. ... Es ist unmöglich, daß Christus und das Gesetz zugleich im Herzen wohnen; denn entweder das Gesetz oder Christus muß weichen. . . . Die rechte Erkenntnis Christi oder der Glaube disputiert nicht, ob du gute Werke getan habest zur Gerechtigkeit oder böse Werke zur Verdammnis, sondern hält einfältiglich daran fest: Hast du gute Werke getan, so wirst du darum nicht gerecht; hast du böse Werke getan, so wirst du darum nicht verdammt."

1417) Gal. 1, 8. 9. Luther, St. L. IX, 83 ff.: „Paulus redet hier lauter Flammen und ist so heftig entbrannt, daß er anfängt, selbst den Engeln gleichsam zu fluchen. ... Er verbannt und verflucht schlechthin alle Lehrer, sich selbst, seine Brüder, einen Engel und danach irgendwelche andere, nämlich, die dem Evangelio zuwider lehren. ... Wollte doch Gott, daß dieses erschreckliche Urteil des Apostels den Verkehrern des Evangeliums Pauli einen Schrecken einjagte, deren heutzutage leider die Welt voll ist."

1418) Βλέπετε τους κννας, βλέπετε τους κακούς εργάτας, βλέπετε την κατατομήν.

Diese „heftigen Affekt bekundenden Ausdrücke" scheinen nämlich zu dem „zarten Ton", der sonst den Philipperbrief charakterisiert, nicht zu Passen, und speziell nicht zu den unmittelbar vorhergehenden Worten, in denen der Apostel die Gemeinde zur Freude im HErrn auffordert.[1419] Aber der sachliche Zusammenhang liegt auf der Hand. Je herrlicher das Gnadenwerk Gottes an der Gemeinde zu Philippi in Erscheinung trat, desto heftiger entbrannte der Apostel in heiligem Zorn gegen die judaistischen Irrlehrer, die mit ihrer Werklehre das ganze Fundament des christlichen Glaubens und Lebens bedrohten.

3. Die Voraussetzungen der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke. ^

Es wurde schon bei der Lehre von dem Versöhnungswerk Christi ausführlicher dargelegt, daß die Rechtfertigung durch den Glauben oder die subjektive Rechtfertigung die sogenannte objektive Rechtfertigung oder Versöhnung der ganzen Menschenwelt zur Voraussetzung hat.[1420] Es könnte von einer Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke schlechterdings nicht die Rede sein, wenn nicht um der stellvertretenden Genugtuung Christi willen die Rechtfertigung der ganzen Menschenwelt im Herzen Gottes bereits vorhanden wäre und im Evangelium proklamiert vorläge. Alle diejenigen, welche die objektive Rechtfertigung oder, was dasselbe ist, die objektive Versöhnung leugnen, müssen, wenn sie konsequent bleiben, auch leugnen, daß die subjektive Rechtfertigung durch den Glauben geschieht. Ist durch Christi *satisfactio vicaria* die Vergebung nicht objektiv vorhanden, so wird der Glaube noch irgendwie als eine Ergänzung des Verdienstes Christi, das heißt, als eine menschliche Leistung, aufgefaßt. Daß aber die objektive Versöhnung oder Rechtfertigung Schriftlehre sei, wurde bei der Lehre von der Auferstehung Christi und unter dem Abschnitt

---

1419) Auch Meyer kann sich nicht darein finden, daß diese „absonderlichen Ausdrücke", „dieser Ausbruch" der Polemik, in dem Philipperbriefe stehen, der in einem so „weichen und innigen Tone" geschrieben ist. Er nimmt deshalb einen verlorengegangenen Philipperbrief an, in dem der Apostel „sich wahrscheinlich ausführlich und mit dem ganzen Feuer heftiger Polemik zur Warnung der Leser über die judaistischen Irrlehrer ausgelassen hat". Dagegen hat schon Wiesinger mit Recht bemerkt, es sei nicht anzunehmen, daß der Apostel einem andern Briefe „absonderliche Ausdrücke" und „Ausbrüche" entlehnte, die nicht in den Zusammenhang dieses Brieses paßten.

1420) S. 413. Vgl. Verhandlungen der ersten Versammlung der Synodalkonferenz 1872, S. 31 ff. [English translation **here**.]

„Objektive und subjektive Versöhnung" dargelegt.[1421] Auch das lutherische Bekenntnis gründet die Rechtfertigung aus dem Glauben auf die Tatsache, daß Gott durch Christum mit der Welt versöhnt ist und nun die Vergebung der Sünden als Verheißung (*res promissa*) im Evangelium dargeboten wird.[1422]

Eine weitere notwendige Voraussetzung für die Rechtfertigung durch den Glauben ist die allgemeine Gnade (*gratia universalis*). Sind nicht alle Menschen durch Christum vollkommen mit Gott versöhnt, und wird nicht allen Menschen ohne Unterschied im Evangelium die Vergebung der Sünden dargeboten, so kann auch der Glaube die Vergebung der Sünden sich nicht aus dem Evangelium aneignen. Die Leugnung der allgemeinen Gnade veranlaßt den über seine Sünde Erschrockenen, die Vergebung der Sünden auf die „eingegossene Gnade" (*gratia infusa*) zu gründen und. damit aus römisches Gebiet überzutreten. Dies wurde schon bei der Lehre von der Gnade und vom Glauben dargelegt.[1423]

Die Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke hat ferner die *sola gratia* bei der Entstehung des Glaubens zur Voraussetzung. Wenn wir nicht jede menschliche Mitwirkung (Semi-pelagianismus, Synergismus) bei der Entstehung des Glaubens sorgsam fernhalten, so wird uns der Glaube selbst zu einem teilweisen Menschenwerk. Damit ist dann aber die Schriftlehre vom rechtfertigenden Glauben aufgegeben, weil die Schrift in der Rechtfertigung den Glauben allen Menschenwerken entgegensetzt (Röm. 3. 4). Der Synergismus in allen Schattierungen hat die Wirkung, daß er die biblische Rechtfertigungslehre, selbst unter Beibehaltung des Ausdrucks „*sola fide*", in römisch-heidnische Werklehre verkehrt. Deshalb sagte Luther, daß Erasmus als Patron des *liberum arbitrium* (der *facultas applicandi se ad gratiam*) das eigentliche Fundament des Papsttums verteidige. Auch dies wurde schon früher dargelegt.[1424]

1421) S. 379 ff. 411 ff. über die „allgemeine oder sogenannte objektive Rechtfertigung" vgl. auch Stöckhardt, Römerbrief, S. 262 f. 213 f.

1422) Apologie, 103, 87: „Umsonst werden wir gerechtfertigt durch den Glauben, indem wir glauben, daß Gott uns um Christi willen versöhnt sei (*placatum*)." Ebendaselbst, 102, 84: „Vergebung der Sünden ist verheißen um Christus' willen (*res promissa propter Christum*). Darum kann sie niemand erlangen denn allein durch den Glauben. Denn die Verheißung kann man nicht fassen noch derselben teilhaftig werden denn allein durch den Glauben."

1423) S. 54 f. 516. 521. 1424) S. 11 ff. 542 ff.

Endlich ist noch nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht ohne die biblische Lehre von den Gnadenmitteln festgehalten werden kann. Die Sachlage ist diese: Nehmen wir die Versicherung der Vergebung der Sünden nicht aus den objektiven Gnadenmitteln, so machen wir die Vergebung von unserm subjektiven Zustand: von unserm Gefühl, unserer Würdigkeit, kurz, von unserer eigenen Beschaffenheit, ja, wohl gar von der Beschaffenheit und dem Zustand derer, die die Gnadenmittel verwalten,[1425] abhängig. Insofern die konsequenten Reformierten von einer unmittelbaren, das ist, von den Gnadenmitteln losgelösten, offenbarenden und wirkenden Tätigkeit des Heiligen Geistes reden,[1426] und neuere Lutheraner den Glauben auf die „Person Christi", die „geschichtliche Wirklichkeit Christi", anstatt allein auf die im Wort des Evangeliums zugesagte Vergebung der Sünden gründen wollen,[1427] gründen sie die Rechtfertigung auf die *gratia infusa* und sehen sich in der Rechtfertigungslehre in das römische Lager gedrängt. Die Schwärmer wurden freilich nicht müde, Luthers Dringen auf das äußere Wort und die objektiven Gnadenmittel Buchstabendienst und papistischen Sauerteig zu nennen. Aber durch ihre Abweisung der von Gott geordneten Gnadenmittel wurden sie mitten in den Papismus zurückgeführt, und Luther ging nicht zu weit, wenn er sagte, daß Papist und Schwärmer ein Ding seien, insofern beide den Sünder auf die „eingegossene Gnade" weisen.[1428] Die Schrift ist sonderlich beflissen einzuschärfen, daß die Rechtfertigung durch das Wort des Evangeliums geschieht, und zwar nicht etwa bloß in dem Sinne, daß das Wort des Evangeliums uns über den Modus der Rechtfertigung belehrt, was freilich auch der Fall ist, sondern auch in dem speziellen Sinn, daß der göttliche Akt der Rechtfertigung in dem Wort des Evangeliums vorliegt und da — im Wort — vom Glauben erfaßt oder angeeignet wird. Als schriftgemäßes Axiom hat zu gelten: So nahe uns das Wort des Evangeliums ist, so nahe ist uns jedesmal das göttliche Rechtfertigungsurteil. Besonders nachdrücklich lehrt dies Paulus Röm. 10, 5 ff., wo er die Gerechtigkeit aus dem Gesetz (την δικαιοσύνην την έκ τον νόμον) und die Gerechtigkeit aus dem Glauben (την έκ πίστεως δικαιοσύνην) in bezug auf ihre Erlangung seitens des

---

1425) So Rom, die Episkopalen und die romanisierenden neueren Lutheraner.

1426) S. 11, Note 28.

1427) Die ausführlichere Darlegung S. 535 ff.

1428) St. L. XIII, 2437 ff.

Menschen miteinander vergleicht. Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz beschreibt Moses also: „Wer es" (αυτά, das im Gesetz Gebotene) „tut, der wird dadurch leben", V. 6. Aber zwischen der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und dem Menschen liegt das Tun des Gesetzes von seiten des Menschen. Und weil dies Tun dem Menschen nicht möglich ist (ουδέ γόρ δνναται νποτάοσεσϋαι τω νόμφ, Röm. 8, 7), so ist ihm die Gerechtigkeit aus dem Gesetz in große, tatsächlich unerreichbare Ferne gerückt. Zwischen dem Menschen und der Gerechtigkeit aus dem Gesetz türmt sich ein hoher, unübersteiglicher Berg auf, nämlich die geforderte vollkommene Erfüllung des Gesetzes (Gal. 3,10—12). Aber anders steht es hinsichtlich der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Der Apostel personifiziert die Glaubensgerechtigkeit und läßt sie also den Menschen anreden: „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? ... oder: Wer wird hinabsteigen in die Tiefe?" Das heißt: Denk' ja nicht, du müßtest mich — die Glaubensgerechtigkeit — durch äußerste Anstrengung aus der Ferne herbeiholen! Die Sachlage ist eine ganz andere. Es bedarf keiner Reise weder in den Himmel noch in die Tiefe, sondern — so redet die Gerechtigkeit aus dem Glauben weiter—: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen; dies ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen." Der hier klar ausgesprochene Gedanke ist dieser: So nahe uns das Wort des Glaubens, das heißt, das Evangelium, ist, so nahe ist uns auch jedesmal das göttliche Rechtfertigungsurteil. Haben wir ein evangelisches Wort im Munde, zum Beispiel das Wort: „Also hat Gott die Welt geliebet" usw., so ist damit das göttliche Rechtfertigungsurteil in unserm Munde, und es ist von uns angeeignet, wenn wir das Wort glauben. Bewegen wir ein evangelisches Wort in unserm Herzen, zum Beispiel das Wort: „Das Blut JEsu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde", so ist die göttliche Rechtfertigung in unserm Herzen, und sie ist von uns ängeeignet, indem wir das Wort glauben. In unserer Zeit ist bei der Frage nach der „christlichen Gewißheit" das Wort „ablesen" gebraucht worden. Es ist die Frage gestellt worden: „Wo kann der Mensch seine Rechtfertigung ablesen?" Die Antwort hat zu lauten: Aus dem Wort des Evangeliums, das χωρίς έργων νόμου Vergebung der Sünden zusagt.[1429] Auf die weitere Frage,

---

1429) Luther, St. L. XIII, 2440: „Gott hat Vergebung der Sünden in die heilige Taufe gesteckt, in das Abendmahl und in das Wort. Ja, er hat sie

wie die Vergebung der Sünden in das Wort hineingekommen sei, wissen wir gleichfalls die Antwort. Unsere Sündenvergebung mußte freilich vom Himmel kommen und auch aus der Tiefe heraufgeholt werden. Aber das ist durch Christum geschehen. Christus, der Sohn Gottes, ist vom Himmel gekommen durch seine Menschwerdung. Er ist auch in die Tiefe, in Tod und Grab, hinabgestiegen. Aber dadurch hat Gott ein wunderbares Werk der Gnade und Barmherzigkeit getan: er hat dadurch die Welt mit sich selber versöhnt und dann das Wort von der geschehenen Versöhnung unter uns aufgerichtet. Woimmer nun das Evangelium ist, da ist die göttliche Vergebung der Sünden, und wer das Evangelium glaubt.

---

einem jeden Christenmenschen in den Mund gelegt, wenn er dich tröstet, dir Gottes Gnade durch das Verdienst JEsu Christi zusagt, daß du es nicht anders annehmen und glauben sollst, denn so es Christus selbst mit seinem Munde dir hätte zugesagt." Vorträge über die Lehre von der Rechtfertigung von F. P., St. Louis 1889 S. 97 [see also 1916 edition here, but this exact quote could not be located; perhaps it is in the 1891 hand-written edition]: „Wer die Gnade in der Ferne sucht, nämlich auf dem Wege der eigenen Werke, der geht irre und erlangt sie nicht. Mag jemand um die ganze Erde reisen, mag er wallfahrten gehen sein Leben lang, mag er nach Spanien oder nach Rom oder nach Palästina reisen: er kommt auf diese Weise der Gnade nicht um einen Schritt näher, er erlangt auf diese Weise keine Gnade. Mag jemand zeitlebens seinen Leib quälen und martern, mag er sich im Innern seiner Seele sorgen um die Gnade sein Leben lang: es ist alles vergeblich! Die Gnade ist im Wort des Evangeliums, und ein Mensch hat dann Gnade, wenn ihm ein evangelischer Spruch vorgehalten wird und er denselben glaubt. — Das ist nun die Kunst, die jeder Christ für sich selbst lernen muß: die Gnade nicht in der Ferne, auf dem Wege der Werke, sondern in der Nähe, im Evangelium, zu suchen. Und das ist die Kunst, welche Sie einst als evangelische Prediger von Amts wegen andere lehren sollen. Von Natur kann der Mensch diese Kunst nicht, er sucht von Natur die Gnade immer in der Ferne, auf dem Wege der Werke. Und die Christen lernen diese Kunst auch nie aus, so gewiß sie noch Fleisch und Blut an sich haben und Gesetz und Evangelium bei sich vermischen. Auch wir haben diese Kunst noch nicht ausgelernt. Wie lieb und wert würde uns jederzeit die Absolution sein, wie würden wir sie jedesmal mit vor Freude wallendem Herzen anhören, wenn wir recht glaubten, daß uns in derselben alle Gnade entgegengebracht wird! Wie fleißig würden wir das Wort Gottes hören, lesen und betrachten, wenn wir uns wirklich immer gegenwärtig hielten, daß uns durch dieses Wort alle Gnade, die Christus erworben hat, dargeboten wird! Wie lieb und teuer würde uns jeder einzelne evangelische Spruch sein, wenn wir festhielten, wie es doch wahr ist, daß uns aus demselben alle Gnade und damit der Himmel und die Seligkeit entgegenleuchtet! Wie fleißig würden wir sein, uns evangelische Sprüche einzuprägen und auswendigzulernen, um sie uns auf Reisen, bei der Arbeit, in der Einsamkeit vorsagen zu können, wenn wir festhielten: In jedem evangelischen Spruch liegt alles beschlossen, was wir als arme Sünder bedürfen!"

der hat die Vergebung der Sünden. Das schärft uns der Apostel ein, wenn er an dieser merkwürdigen Stelle im Gegensatz zur menschlichen Bemühung um die Gerechtigkeit sagt: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen." Und das ist nun, wie Luther immerfort erinnert, die Kunst, die jeder Christ für sich selbst immer wieder von neuem lernen muß: die Gerechtigkeit nicht in der Ferne, das heißt, auf dem Wege der Werke, sondern in der Nähe, nämlich im Evangelium, zu suchen.[1430)] Rom mit seiner Werklehre, die Schwärmer mit ihrer Leugnung der Gnadenmittel, alle neueren Theologen mit ihrer Leugnung der *satisfactio vicaria* schicken die Menschen auf Reisen in die Ferne, als ob der Sohn Gottes nicht vom Himmel herabgekommen, aus der Tiefe wieder heraufgefahren wäre und die Vergebung der Sünden in das Wort des Evangeliums gelegt hätte. Die christlichen Lehrer hingegen weisen alle erschrockenen Sünder auf das nahe Wort des Evangeliums, welches jedem Sünder die von Christo erworbene Vergebung zusagt. — Kein Lehrer seit der Zeit der Apostel hat die Wahrheit, daß Gott nur durch das Wort des Evangeliums die Sünde vergibt und der Glaube die Vergebung der Sünden aus dem Wort zu nehmen hat, so gewaltig gelehrt als Luther. Immer wieder weist er den irrigen Gedanken von „zwei Schlüsseln" zurück, wonach der erschrockene Sünder denkt: Die Menschen hier auf Erden, die nicht in mein Herz sehen können, predigen mir wohl das Evangelium und sprechen mir die Absolution, aber Gott, der die Herzen kennt, zürnt vielleicht noch mit mir. Dagegen führt Luther aus: Es gibt nicht zwei, sondern nur einen Schlüssel. Gott ist freilich in jedem Fall der Absolvierende. Kein Mensch kann Sünde vergeben. Aber die Himmelsschlüssel sind nach göttlicher Ordnung auf Erden im Wort des Evangeliums. Gott im Himmel vergibt die Sünden auf Erden durch das Wort des Evangeliums, das in jedem konkreten Falle Gottes eigenes Wort und Stimme ist, ganz abgesehen davon, wie und von wem das Evangelium an uns herankommt.[1431)] Luther nennt den Gedanken von zwei Schlüsseln „ganz

---

1430) St. L. XIX, 946: „Sei du gewiß, daß Gott keine andere Weise hat, die Sünde zu vergeben, denn durch das mündliche Wort, so er uns Menschen befohlen hat. Wo du nicht die Vergebung im Wort suchst, wirst du umsonst gen Himmel gaffen nach der Gnade oder, wie sie sagen, nach der innerlichen Vergebung."

1431) Luk. 10, 16: „Wer euch höret, der höret mich." Die weitere Ausführung unter dem Abschnitt „Ausrichtung des prophetischen Amtes Christi im Stande

pelagianisch, türkisch, heidnisch, jüdisch, wiedertäuferisch, schwärmerisch und endechristisch", weil dieser Gedanke auf der Voraussetzung beruht, daß die Vergebung der Sünden nicht durch Christum völlig erworben und im Evangelium dargeboten sei, sondern noch ganz oder teilweise auf der Menschen Reue und Würdigkeit stehe.[1432)]

4. Die zentrale Stellung der Lehre von der Rechtfertigung. ^

Zahlreich sind die Aussprüche, in denen die lutherischen Bekenntnisschriften, Luther und die lutherischen Lehrer den Artikel von der Rechtfertigung ein Summarium der ganzen christlichen Lehre nennen oder für den Hauptartikel erklären, mit dem die christliche Lehre und Kirche stehe und falle (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Am Schluß dieses Abschnitts bringen wir dafür einige Zeugnisse bei. Diese Zentralstellung der Rechtfertigungslehre ist nicht von den lutherischen Lehrern ersonnen, sondern in der Schrift selbst gelehrt, z. B. in den Worten 1 Kor. 2, 2: „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein JEsum Christum, den Gekreuzigten." Wir wissen, daß Paulus daneben auch ganz gewaltig das Gesetz gelehrt hat. Er hat ausführlich bewieset, daß beide Juden und Heiden unter der Sünde sind (Röm. 3, 9) und alle Welt Gott schuldig ist (Röm. 3,19). Paulus hat auch sehr ausführlich und mit großem Ernst die Heiligung und die guten Werke gelehrt. Er will, „daß die, welche an Gott gläubig geworden sind, sich den guten Werken widmen" (καλών ἑργων προστασθαα), „Eiferer (Zeloten) in guten Werken seien".[1433)] Überhaupt hat Paulus nichts verhalten, daß er nicht verkündigt hätte alle den Rat Gottes, πσοσν την βουλήν τον θεοϋ (Apost. 20, 26).

---

der Erhöhung", S. 400 ff. Christus ist eigentlich die Person, die in jedem konkreten Fall im Wort, in der Taufe, im Abendmahl mit uns handelt, das heißt, uns rechtfertigt.

1432) St. L. XIX, 943 ff.: „Reuen sollst du, das ist wahr, aber daß darum die Vergebung der Sünden sollte gewiß werden und des Schlüssels Werk bestätigen, das heißt den Glauben verlassen und Christum" (in seinem Versöhnungswerk) „verleugnet. Er will dir die Sünde nicht um deinetwillen, sondern um sein selbst willen aus lauter Gnade durch den Schlüssel vergeben und schenken." Zu dem ganzen Abschnitt vgl. die längeren Ausführungen St. L. XIII, 2437 ff.; V, 1172 s.; III, 1691 ff.; XIX, 943—949. Speziell darüber, daß die. Schwärmer durch Beiseitesetzung der Gnadenmittel wieder „Mönche und Werkheilige" werden, Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium vermischen: St. L. IX, 413 f.; VII, 2346 f.; IX, 197 f.

1433) Tit. 3, 8. 14; 2, 14.

Wenn der Apostel trotzdem versichert, daß er nur Christum, den Gekreuzigten, gepredigt habe, so sagt er damit, daß er alle andern Lehren auf diese Grundwahrheit bezogen habe, daß der Mensch ohne eigenes Verdienst durch den Glauben an den gekreuzigten Christus selig werde. Auch schon im Alten Testament nimmt die christliche Rechtfertigungslehre diese zentrale Stellung ein. Von Christo zeugen alle Propheten, und zwar nicht als von dermbesten „Lehrer der Sittlichkeit" oder einer höheren Moral, sondern in diesem speziellen Sinn, „daß durch seinen Namen", das heißt, durch das, was er für die Menschen getan hat,[1434] „alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen" (Apost. 10,43). Auch nimmt nicht bloß — was ein Teil der modernen Theologen zugeben will — bei dem Apostel Paulus die Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben an den gekreuzigten Christus die zentrale Stellung ein. Dasselbe ist auch „in der Lehre JEsu" der Fall. Wenn nach der Lehre JEsu der Menschensohn gekommen ist, um sein Leben als Lösegeld λύτρον) für viele zu geben und sein Blut zur Vergebung der Sünden zu vergießen,[1435] so ist damit bereits die „Paulinische Rechtfertigungslehre" in das Zentrum gestellt und dem Gerecht- und Seligwerden aus der „Sittlichkeit des Menschen" aller Raum entzogen. Nach der Schrift gruppieren sich alle andern Lehren um die Rechtfertigungslehre in dieser Weise: Es gibt ein den Menschen gegebenes göttliches Gesetz, .welches alle Menschen verpflichtet (Gal. 3,12). Aber auf dem Gesetzeswege wird kein Mensch vor Gott gerecht (Gal. 2,16), weil kein Mensch das Gesetz hält (Röm. 3,23). Die Menschen erlangen auf dem Wege der eigenen Werke nicht die Rechtfertigung, sondern den Fluch (Gal. 3,10). Mit diesem traurigen Resultat ist aber die göttliche Liebe, Barmherzigkeit usw. nicht zufrieden. Gott ist ein großer Philanthrop: ή φιλανθρωπία έπεφάνη τον σωτήρος ημών θεόν, Tit. 3, 4. Gott hat die Welt geliebt, und zwar in so außerordentlichem Maße (orüco), daß er ihr seinen Sohn gab, und zwar nicht bloß als Tugendlehrer, sondern in

---

1434) Richtig Meyer z. St.: „die objektiv vollbrachte Erlösung". Apologie, 105, 98: *Nomen Christi tantum fide apprehenditur. Igitur fiducia nominis Christi, non fiducia nostrorum operum, salvamur. Nomen enim significat causam, quae allegatur, propter quam contingit salus. Et allegare nomen Christi est confidere nomine Christi, tanquam causa seu pretio, propter quod salvamur. 102, 83: Petrus allegat consensum omnium prophetarum. Hoc est vere allegare ecclesiae auctoritatem*.

1435) Matth. 20, 28; 26, 28.

der ganz bestimmten Funktion, daß er — der menschgewordene Sohn Gottes — an Stelle der Menschen das Gesetz erfüllen und das Leben lassen sollte, und das alles zu dem Zweck, damit die Menschen durch des Sohnes Gottes Leiden und Tun ohne eigene Werke gerecht würden.[1436] So ist nach der Schrift die ganze Christologie (L.. äs persona st äs oLsio Oüristi) lediglich Unterbau für die Lehre von der Rechtfertigung. Und was das so weitgreifende und vielgestaltige Lehrstück von der Heiligung und den guten Werken betrifft, so legt die Schrift sehr geflissentlich dar, daß gar kein Gedanke an Heiligung und gute Werke aufkommen könne außer als Folge und Wirkung der Rechtfertigung ohne Werkes) Ferner: Von der christlichen Kirche sagt die Schrift, daß sie nicht mehr und nicht weniger sei als die Gemeinschaft derer, welche die Verheißung, das heißt, die Vergebung der Sünden um Christi willen, glauben,[1438] und das christliche Predigtamt ist ή διακονία τής δικαιοσύνης (2 Kor. 3, 9), das Amt, das die Gerechtigkeit aus dem Evangelium ohne des Gesetzes Werke lehrt. Taufe und Abendmahl sind Gnadenmittel, „Zeichen und Zeugnisse des [gnädigen] göttlichen Willens gegen uns" (A. C.. XIII) als Medien der Rechtfertigung.[1439] Gesetz und Evangelium sind freilich beide Gottes Wort, und es ist verboten, an dem einen oder andern eine Änderung vorzunehmen.[1440] Utzer das Gesetz kommt innerhalb der Heilsordnung nicht als selbständige Größe neben das Evangelium zu stehen, sondern das Gesetz mit seiner Zornesoffenbarung steht *propter evangelium* in der Schrift, wie die Schrift auf mannigfache Weise bezeugt.[1441] Es steht daher so: Wenn die christliche Lehre ohne Beimischung von fremden Prinzipien rein aus der Schrift dargestellt wird, so erkennt man *a posteriori*, daß sie nicht aus zusammenhangslosen Einzelheiten besteht, sondern eine festgeschlossene Einheit bildet, wobei die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke so im Mittelpunkt steht, daß alle andern Lehren zu ihr teils als *antecedens*, teils als *consequens* sich verhalten. Von der Lehre von der Rechtfertigung aus wird daher auch die ganze christliche Lehre leicht verstanden, während man ohne das Verständnis dieser Lehre das

---

1436) Röm. 5, 9. 10. 18. 19; 2 Kor. 5, 21.

1437) Röm. 6, 14; 7, 5. 6; Jer. 31, 31—34. 1438) Gal. 4, 21 ff.

1439) Apost. 2, 38; Matth. 26, 28; Luk. 22, 19. 20.

1440) Matth. 5, 17 ff.; Gal. 1, 8. 9.

1441) Gal. 3, 22—26; Röm. 3, 19—24; 5, 20. 21; Apost. 13, 38—41; Röm. 10, 4.

Christentum vom Heidentum nicht unterscheiden kann. Dieser Punkt ist noch näher darzulegen unter dem Abschnitt: „Schädlichkeit des Irrens in der Lehre von der Rechtfertigung."

Über die Lehre von der Rechtfertigung als den Hauptartikel der christlichen Lehre und die zentrale Stellung dieser Lehre heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln (300, 5): „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde, oder was nicht bleiben will. Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden, spricht Petrus Act. 4,12. Und durch seine Wunden sind wir geheilet, Ies. 53, 3. Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht." In der Einleitung zum 4. Artikel der Apologie (86, 1—4) heißt es: „Solcher Zank" (zwischen uns und den Römischen, daß niemand Vergebung der Sünden erlangt denn allein durch den Glauben an Christum) „ist über dem höchsten und vornehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre, also daß an diesem Artikel ganz viel gelegen ist, welcher auch zu klarem, richtigem Verstände der ganzen Heiligen Schrift vornehmlich dient und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Tür austut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen einen rechten, beständigen Trost haben oder die Reichtümer der Gnade Christi erkennen mag." Das Verhältnis des Artikels von der Rechtfertigung zur Kirche beschreiben die bekannten Worte Luthers: *Hie locus caput et angularis lapis est, qui solus ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit, ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere*. In Anwendung auf die Lehrer der Kirche fügt Luther hinzu: *Neque quisquam recte docere potest in ecclesia nec ulli adversario feliciter resistere, qui hunc locum non tenuerit*. (*Opp*. v. 3. VII, 512. St. L. XIV, 168.) Sehr ausführlich redet Luther über die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre zu Joh. 16, 3 (St. L. VIII, 627 ff.), ferner am Schluß seiner Auslegung zum 117. Psalm (V, 1170). Chemnitz weist in der Vorrede zu *De iustificatione* (*Loci* 1599, II, 545 sqq.) darauf hin, daß Luthers Besorgnis, nach seinem Tode werde die Lehre von der Rechtfertigung verdunkelt werden, bald in Erfüllung gegangen sei. Chemnitz sagt in diesem Zusammenhänge über die Lehre von der Rechtfertigung: *Hic unicus locus praecipue discernit ecclesiam a reliquis*

omnibus gentibus et superstitionibus. ... Imo hic locus est tanquam arx et praecipuum propugnaculum totius doctrinae et religionis Christianae, quo vel obscurato vel adulterato vel subverso impossibile est puritatem doctrinae in aliis locis retinere. Salvo autem hoc loco corruunt per se omnes idolomaniae, superstitiones et quidquid est corruptelarum in omnibus fere aliis locis. Kromayer: *Quidquid de imagine Dei, peccato, libero vel potius servo arbitrio, paucis, de miseria nostra et vicissim de remedio, Christi persona et officio, de poenitentia, de fide, scire nos convenit, ad hunc articulum, quo coram Deo iustificamur et salvamur, fertur. (Theol. pos.-pol. I, 605*; bei Baier III, 245.) Derselbe: *Quodsiarticuli fidei dividantur in fundamentales, circumfundamentales et praeter fundamentales, hic omnium fundamentalissimus est, cuius ignorantia cum iactura salutis est coniuncta. Quodsi ad ordinem analyticum habetur respectus, hic articulus finem theologiae internum, per quem finem externum, salutem aeternam, obtinemus, constituit. (Theol. pos.-pol. I, 606*; bei Baier III, 246.)

5. Die tatsächliche Übereinstimmung aller Christen im Artikel von der Rechtfertigung. ^

In der christlichen Kirche gibt es, wie Luther oft erinnert, Starke und Schwache, Weise und Alberne. Nicht alle Christen haben denselben Grad in der Erkenntnis der christlichen Lehre erreicht.[1442)] Es mußte schon wiederholt darauf hingewiesen werden, daß Orthodoxie und Gliedschaft in der christlichen Kirche sich nicht decken.[1443)] Aber in einem Punkt stimmen alle Christen völlig überein, im Artikel von der Rechtfertigung, das ist, in dem Glauben, daß sie aus Gottes Gnade, um Christi willen, ohne eigenes Verdienst Vergebung der Sünden erlangen. Dieser Glaube findet sich im Herzen auch.der schwächsten Christen, weil ein Mensch durch diesen Glauben erst ein Christ wird. Ein Christ wird ein Mensch nicht durch den Glauben, daß es einen Gott gibt — das wissen auch die Nichtchristen, Röm. 1,19 —, auch nicht durch den Glauben, daß Gott die Welt erschaffen hat und regiert — auch das ist den Heiden nicht ganz unbewußt, Röm. 1, 20 —, auch nicht durch den Glauben, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft — auch diese Erkenntnis kommt noch den Heiden zu, Röm. 1, 32; 2,14.16 , auch nicht durch das Bestreben, nach dem Zeugnis des Gewissens das

1442) Eph. 4, 13. 14; Röm. 14, 1 ff. 1443) S. 506, Note 1170,

Gute zu tun und das Böse zu lassen — auch dies Bestreben findet sich noch bei den Heiden, und doch haben sie keine Hoffnung, Eph. 2,12 —, auch nicht durch den Glauben an die „Historie von Christo", daß Christus Gottes Sohn und gestorben und auferstanden ist — das glauben auch die Teufel, Matth. 8, 29 —: sondern ein Glied der christlichen Kirche wird ein Christ nur dadurch, daß er unter den *terrores conscientiae* an aller eigenen Sittlichkeit völlig verzagt und durch Wirkung des Heiligen Geistes den *„effectus"* der „Historie von Christo" glaubt, nämlich, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben werden, daß er also für seine Person den Artikel von der Rechtfertigung glaubt. So haben zur Zeit des Alten Testaments alle Propheten gelehrt und alle Kinder Gottes geglaubt.[1444)] So lehren die Apostel des Neuen Testaments, und so glauben alle Christen des Neuen Testaments bis an den Jüngsten Tag.[1445)] Alle Menschen, die diesen Glauben nicht haben, sondern die Rechtfertigung vor Gott aus eigenen Werken erstreben, sind unter dem Fluch,[1446)] also *extra ecclesiam*; sie sind „entweder Juden oder Türken oder Papisten oder Ketzer", wie Luther es ausdrückt.[1447)] So glauben

---

1444) Apost. 10, 43: „Von diesem" (von Christo) „zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen." Dazu Luther, St. L. XII, 491 ff. Ebenso argumentiert Paulus durchweg für die δικαιοσύνη fteov χωρίς έργων νόμον aus dem Alten Testament, Röm. 3, 4; Gal. 3, 6—29. Vgl. auch Luther zum Protevangelium, 1 Mos. 3, 15, St. L. I, 230 ff. Wunderlich ist die Selbsttäuschung der Exegeten, die sich aus ihre exegetische Akribie berufen, wenn sie unter dem „Weibessamen", 1 Mos. 3, 15, nicht die individuelle Person Christi, sondern nur „die Nachkommenschaft des Weibes im allgemeinen" verstehen wollen. Es ist doch ein allgemein anerkannter Grundsatz, über den man sich auch bei der „wissenschaftlichen" Exegese nicht ganz hinwegsetzen darf, daß die Prädikate das Subjekt näher bestimmen. Nun wird aber von dem Weibessamen 1 Mos. 3, 15 das הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ [HEBREW] ausgesagt, also die Überwindung des Teufels, das heißt, die Abtuung der Sündenschuld, die durch des Teufels Verführung über die Menschen gekommen war (Joh. 12, 31 ff.; 16, 11). Dieses Prädikat zwingt uns, unter dem Weibessamen nicht die Nachkommenschaft des Weibes im allgemeinen, sondern den individuellen Weibessamen, Christus, zu verstehen. Dasselbe ist in bezug auf den „Samen Abrahams" zu sagen, und wir müssen den Apostel Paulus von „rabbinischer" Exegese (Meyer zu Gal. 3, 16) freisprechen. Vgl. Philippis Exkurs zu Kap. 4 des Römerbriefs.

1445) Paulus bekennt Röm. 3, 28; 5, 1 ff. usw. nicht bloß seinen, sondern aller Christen Glauben. Die Kinder Gottes des Neuen Testaments find allesamt, weil έκ πίοτεως, νΐοϊ Αβραάμ Gal. 3, 7.

1446) Gal. 3, 10: όσοι γάρ έξ έργων νόμον εισίν νπό κατάραν εΐαίν.

1447) Vgl. die ausführliche Darlegung Note 8.

auch alle Kinder Gottes, die unter dem Papsttum gefangen sind. Wider des Papstes Verbot trauen sie allein auf Gottes Barmherzigkeit in Christo und nicht auf die „eingegossene Gnade"[1448] So glauben sogar in ihrem Herzen und vor Gott manche Lehrer, die in ihren Schriften und theologischen Disputationen menschliche Werke in den Artikel von der Rechtfertigung mengen, wie auch Luther und Chemnitz erinnern.[1449] Die Übereinstimmung in der Lehre von der Rechtfertigung ist der „eine Sinn", in dem „die ganz' Christenheit auf Erden" vom Heiligen Geist erhalten wird."[1450] Daß die Christen aller Zeiten und aller Orten im Artikel von der Rechtfertigung völlig übereinstimmen, beschreibt Luther (XII, 494 f.) im Zusammenhang so: „Daß wir nicht anders denn um Christi willen durch den Glauben Vergebung der Sünden haben, ist der Väter und Propheten und aller Heiligen von Anfang der Welt Glaube gewesen und hernach Christi und der Apostel Lehre und Predigt, welche ihnen befohlen, in alle Welt zu tragen und auszubreiten, und auch noch auf diesen Tag und ans Ende der einhellige Verstand und Haltung ist der ganzen christlichen Kirche, die allezeit einträchtig und sämtlich diesen Artikel geglaubt, bekannt und gestritten haben, daß allein in dieses HErrn Christi Namen Vergebung der Sünde erlangt und empfangen werde, und in diesem Glauben sind vor Gott gerecht und selig worden." Indem Luther und die lutherische Kirche voll und ganz jeder Abweichung gegenüber an dem ηίοτει χωρίς έργων νόμον festhalten, vertreten sie nicht eine Parteisache, sondern sind sie der Mund der ganzen Christenheit auf Erden.

1448) Apologie, 151, 271: *Etiamsi in ecclesia pontifices aut ηοηημΐΐΐ theologi ac monachi docuerunt remissionem peccatorum . .. per nostra opera et novos cultus quaerere, qui obscuraverunt Christi officium et ex Christo non propitiatorem et iustificatorem, sed tantum legislatorem fecerunt: mansit tamen apud aliquos pios semper cognitio Christi*.

1449) Luther, De servo arbitrio, Note 150. Chemnitz, *Examen, De iustificatione, p. 144: Haec pauca* [aus den Schriften der Väter] *ideo annotavi, ut ostenderem, doctrinam nostram de iustificatione habere testimonia omnium piorum, qui omnibus temporibus fuerunt, idque non in declamatoriis rhetoricationibus nec in otiosis disputationibus, sed in seriis exercitiis poenitentiae et fidei, quando conscientia in tentationibus cum sua indignitate vel coram ipso iudicio Dei vel in agone mortis luctatur.*.

1450) St. Louiser Gesangbuch, Nr. 183, 3. Apologie, 151, 268: *Scimus ea, quae diximus, consentanea esse scripturis propheticis et apostolicis ... et universae ecclesiae, quae certe confitetur Christum esse propitiatorem et iustificatorem*.

6. Die Schädlichkeit des Irrens in der Lehre von der Rechtfertigung. ^

Im Artikel von der Rechtfertigung gibt es nicht, wie in andern Lehren,[1451] ein Irren aus Schwachheit, das heißt, ein Irren, wobei jemand im Glauben an Christum stehen oder ein Glied der christlichen Kirche sein kann. Wer in seinem Herzen in bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung überhaupt irrt, das heißt, vor Gott zur Erlangung der Vergebung der Sünden auch auf eigene Sittlichkeit, Werke usw. vertraut, der irrt jedesmal so, daß er dadurch von der Gliedschaft in der christlichen Kirche ausgeschlossen ist. „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid aus der Gnade gefallen", Gal. 5,4. Es kommt freilich nicht auf die Qualität des Glaubens, ob er schwach oder stark sei, an. Auch der schwache Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet. Aber der Glaube darf, wie Chemnitz erinnert, nicht in bezug auf sein Objekt irren.[1452] Er muß allein auf die Gnade, die durch Christum vorhanden ist und im Evangelium zugesagt wird, und darf nicht auch auf die Werke vertrauen. Jede Verteilung des Vertrauens des menschlichen Herzens ist ausgeschlossen. Die Apologie sagt (114, 33) mit Recht: „Und meinet jemand, daß der Glaube sich zugleich auf Gott und eigene Werke verlassen könne, der versteht gewißlich nicht, was Glaube sei." [1453] Zur Begründung fügt die Apologie hinzu: „Denn das erschrockene Gewissen wird nicht zufrieden durch eigene Werke, sondern muß nach Barmherzigkeit schreien und läßt sich allein durch Gottes Wort trösten und aufrichten." „Sooft die Schrift vom Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet." (97, 66.) Gnade und

---

1451) Wie z. B. in der Lehre vom Abendmahl. Vgl. Vorrede zum christlichen Konkordienbuch, S. 16 ff.

1452) *Loci, D. de iustif.*, p. m. 271: *Quando fides in obiecto non errat, sed verum illud objectum* [nämlich *mediatorem in promissione gratiae], quamvis languida, .fide apprehendit, vel saltem conatur et expetit apprehendere, tunc vera est fides et iuistificat*.

1453) Luther, IX, 619: „Es ist unmöglich, daß Christus und das Gesetz zugleich im Herzen wohnen können; entweder das Gesetz oder Christus muß weichen. Wenn du aber in der Meinung stehst, daß Christus und das Vertrauen auf das Gesetz könnten im Herzen zusammenwohnen, dann sollst du gewißlich wissen, daß nicht Christus, sondern der Teufel in deinem Herzen wohne, der dich unter der Gestalt Christi verklagt und erschreckt und das Gesetz und des Gesetzes Werk zur Gerechtigkeit fordert. Der rechte Christus, wie ich kurz zuvor gesagt habe, stellt dich nicht zur Rede wegen deiner Sünden, heißt dich auch nicht aus deine guten Werke vertrauen."

Werke als Grund der Gliedschaft unter Gottes Volk lassen sich nicht kombinieren, sondern sind einander ausschließende Gegensätze, Röm. 11, 6: et δε χάριτι, οΰκέτι εξ έργων, εηεϊ ή χάρις ονκέτι γίνεται χάρις. Israel, das eine Kombination der einander ausschließenden Faktoren versuchte, nämlich die Werke mit der Gnade verbinden wollte, hat nicht erlangt, was es suchte. *Gratia, nisi gratis sit, gratia non est. Gratia non est gratia ullo modo, si non sit gratia omni modo*. (Augustin.) Freilich werden die Christen, sofern sie noch die σάρξ an sich haben, wie von andern Sünden, so auch vom Vertrauen auf eigene Werke noch angefochten. Aber sie bleiben in dieser Anfechtung Sieger, oder sie würden aufhören, Christen zu sein. Das innerliche Bleiben an der *sola gratia*, das ist, am Artikel von der Rechtfertigung, und das Bleiben im Christenstande und unter Gottes Volk fallen sachlich zusammen. Und wie das Irren im Artikel von der Rechtfertigung außer Verbindung setzt mit Christo und der christlichen Kirche, so auch mit aller christlichen Erkenntnis. Die Lehre, daß Gott aus Gnaden um Christi Verdienstes willen durch den Glauben ohne menschliche Werke die Sünde vergibt, bildet die *differentia specifica* der christlichen Religion. Wer diese Lehre aufgegeben hat, hat damit die Fähigkeit aufgegeben, zwischen wahrer und falscher Religion, zwischen Christentum und Heidentum, zu unterscheiden.[1454)] Er hält alle Religionen für wesentlich gleich. Wie denn in der Lat auch alle Religionen wesentlich gleich sind, insofern sie die Gottheit durch eigenes Tun und von Menschen erdachte Opfer und Gottesdienste zu versöhnen trachten. [1455)]. Nur die christliche Religion ist anders. Sie ist aber

---

1454) Luther, V, 1171: „Es hat mich der Teufel etlichemal erwischt, da ich an dies Hauptstück nicht gedachte, und mit Sprüchen der Schrift also zerplagt, daß mir Himmel und Erde zu enge ward. Da waren Menschenwerk' und Gesetze alle recht und im ganzen Papsttum kein Irrtum. Kürzlich, es hatte niemand jemals geirrt ohne der Luther allein; alle meine besten Werke, Lehre, Predigt und Bücher mußten verdammt sein. Auch wäre mir beinahe der schändliche Mahomet zum Propheten und beide Türken und Juden eitel Heilige worden." [English ed. footnote 27, pg. 519]

1455) Luther, IX, 520: „Dies ist die höchste Weisheit, Gerechtigkeit und Gottesdienst, soweit die Vernunft darüber urteilen kann, und diese haben insgemein alle Menschen, wie sie von Natur find (*omnes gentes*), Papisten, Juden, Mohammedaner, Ketzer usw. Höher können sie nicht kommen als jener Pharisäer im Evangelio (Luk. 18, 11 ff.); sie erkennen nicht die christliche Gerechtigkeit oder die des Glaubens. Denn der natürliche Mensch vernimmt nichts von dem, was Gottes ist (1 Kor. 2, 14), desgleichen (Röm. 3, 11): ‚Da ist nicht, der verständig sei; da ist nicht, der nach Gott frage' usw. Darum ist durchaus kein Unterschied

anders dadurch, daß sie die Rechtfertigung ohne alles menschliche Tun durch den Glauben an Christum lehrt, wie Chemnitz sagt, daß dieser Artikel *discernit ecclesiam a reliquis omnibus gentibus et superstitionibus*. Daher hat nach Preisgebung der Lehre von der Rechtfertigung die Polemik gegen andere Religionsgemeinschaften allen Sinn und alle Berechtigung verloren. Es bleibt nur wertloses Gezänke um die Verschiedenheit der Werke übrig, durch die man irrtümlicherweise sich Gottes Gnade zuwenden will.[1456)] So ist zum Beispiel Roms Kampf gegen die Logen völlig sinnlos, insofern beide eine Rechtfertigung aus den Werken lehren. So kämpfen auch, soweit die christliche Lehre in Betracht kommt, sinnlos gegen Rom alle Protestanten, die, wie zum Beispiel Kirn, „die Umschaffung der Menschheit" in die Versöhnung mit Gott aufnehmen wollen und damit tatsächlich die römische *fides formata* lehren.[1457)] Nach Preisgebung des Artikels von der Rechtfertigung werden auch alle andern Artikel der christlichen Religion, wie die Artikel von der Dreieinigkeit und von der Gottheit Christi, und überhaupt die ganze „Historie von Christo" umsonst und vergeblich von uns geglaubt, wenn wir nicht zugleich „*effectum historiae* glauben", „*videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet*

---

zwischen einem Papisten, einem Juden, Türken, Ketzer. Die Personen, Stätte, Gebräuche, Gottesdienste, Werke, gottesdienstlichen Verrichtungen find zwar verschieden, aber sie haben alle dieselbe Vernunft, dasselbe Herz, denselben Wahn und Gedanken. Ein Türke hat genau dieselben Gedanken wie ein Kartäuser, nämlich: Wenn ich dies oder jenes tue, so habe ich einen gnädigen Gott; wenn nicht, so ist er zornig auf mich. Es gibt keine Mittelstellung zwischen menschlicher Werkerei und der Erkenntnis Christi; wenn diese verdunkelt ist, dann ist es gleichviel, ob du ein Mönch oder ein Heide bist."

1456) Luther, IX, 521: „Es ist die äußerste Torheit, daß Papisten und Türken miteinander über Religion und Gottesdienst streiten, da beide behaupten, sie hätten die wahre Religion und den rechten Gottesdienst. . . . Denn diese Einbildung haben sie alle: Wenn ich dies Werk tue, so wird Gott sich meiner erbarmen; wenn ich es nicht tue, so wird er zornig aus mich sein."

1457) Luther, IX, 24 f.: „Deshalb bleiben sie dieselben Leute, die sie unter dem Papste gewesen sind, nur daß sie neue Namen und neue Werke aufbringen, doch die Sache bleibt dieselbe; wie die Türken andere Werke tun als die Papisten, die Papisten andere Werke tun als die Juden usw. Aber mögen die einen noch so viel scheinbarere, größere, schwierigere Werke tun als die andern, so bleibt doch dasselbe Wesen; nur die Beschaffenheit ist eine andere, das heißt, die Werke sind nur nach dem äußerlichen Ansehen verschieden, in der Tat und Wahrheit find es Werke, und diejenigen, welche sie tun, find nicht Christen, sondern sind und bleiben Werkheilige, mögen sie nun Jüdin, Mahometisten, Papisten oder Wiedertäufer usw. heißen."

per *habeamus gratiam, iustitiam et remissionem peccatorum*", wie der 20. Artikel der Augustana erinnert. Mit Recht ruft Luther warnend in die Christenheit hinein: Mag jemand auch äußerlich richtig die Artikel von der Dreieinigkeit und von der Person Christi bekennen: ist er daneben in dem Wahn befangen, daß zur Erlangung der Gnade Gottes auch eigene Werke nötig seien, so ist er nicht weniger von Christo und von der Gnade Gottes in Christo geschieden als der Türke, der die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi verspottet.[1458] Trotz seines äußerlichen Bekenntnisses zu allen andern Artikeln lebt er ohne Gewißheit der Gnade und ohne Hoffnung der Seligkeit in der Welt, weil die Gewißheit der Gnade und die Hoffnung der Seligkeit nur bei den δικαιωϋέντες Ικ πίστεως zu finden ist (Röm. 5, 1 ff). Er gebraucht auch die Gnadenmittel (Evangelium, Taufe und Abendmahl) nicht als Gnadenmittel, das heißt, als Mittel der Darreichung der Vergebung der Sünden, sondern nur als Anregungsmittel zu solchen Stimmungen, Taten und sittlichen Veränderungen, wodurch er sich ein Anrecht an die Gnade Gottes zu erwerben meint. Er kann auch keine guten Werke tun, weil gute Werke, wie Luther erinnert, nur aus dem Himmel heraus getan werden, nämlich lediglich als Dankopfer dafür, daß wir durch den Glauben an die „dingliche Leistung" Christi (*propter satisfactionem a Christo praestitam*) bereits den Himmel haben. Er betet auch nicht den wahren Gott an, sondern er treibt Götzendienst wie irgendein Heide, der Holz und Stein anbetet; denn einen solchen Gott, der um viel oder wenig „ethische" Leistungen Sünde vergibt und in den Himmel nimmt, gibt es nicht.[1459] Die Schrift

---

1458) Luther, VIII, 629: „Wo dies Erkenntnis Christi hinweg ist, da hat die Sonne ihren Schein verloren und ist eitel Finsternis, daß man nichts mehr recht versteht und kann sich keines Irrtums noch falscher Lehre des Teufels erwehren. Und ob man wohl die Worte vom Glauben und Christo behält, wie sie im Papsttum blieben find, so ist dochkein Grundeiniges Artikels im Herzen, und was mehr da bleibt, das ist eitel Schaum und ungewisse *persuasiones* oder Dünkel oder ein gemalter, gefärbter Glaube." Kol. 630: „Wo diese Erkenntnis weg ist, so nimmt sie alles mit ihr, und magst danach alle Artikel führen und bekennen, wie denn die Papisten tun, aber es ist kein Ernst noch rechter Verstand, sondern wie man im Finstern tappt und ein Blinder von der Farbe reden hört, die er nie gesehen hat."

1459) Luther, IX, 519 f.: „Ein jeglicher, der von dem Artikel von der Rechtfertigung abfällt, der erkennt Gott nicht und ist ein Götzendiener. Deshalb ist es ebendasselbe, wenn sich jemand nachher wieder zum Gesetz wendet, als wenn er wieder zum Dienst der Götzen zurückkehrt? es kommt übereins heraus,

ist allen Leugnern der christlichen Rechtfertiguügslehre ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch, weil die Schrift Alten und Neuen Testaments nach ihrer.ausdrücklichen Erklärung nur den Artikel lehrt, „daß durch seinen [Christi] Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen".[1460] Daher sind auch alle Lehrer, die den Artikel von der Rechtfertigung nicht kennen und rein, das heißt, ohne Beimischung von Menschenwerken, lehren, Verführer, und sie bauen nicht die christliche Kirche, sondern zerstören sie."[1461] Das ist die Schädlichkeit des Irrens in der Lehre von der Rechtfertigung!

7. Die kirchliche Terminologie zur Sicherstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung. ^

Der richtigen Auffassung der christlichen Rechtfertigungslehre dienen die folgenden kirchlichen *termini*:

a. Die Rechtfertigung geschieht „aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben". Konkordienformel (615,25): *Ad iustificationem tantum haec requiruntur atque necessaria sunt: gratia Dei, meritum Christi et fides*. Es ist hier nur früher Dargelegtes zusammenzustellen. „Aus Gnaden" bezeichnet in der Rechtfertigung Gottes gnädige Gesinnung (*gratuitum Dei favorem*), die um Christi stellvertretender Genugtuung willen in Gott vorhanden ist und in den Gnadenmitteln dem Glauben als Objekt dargeboten wird. „Gnade" im Sinne von Gnadengabe (*gratia infusa*) ist hier nicht eingeschlossen, sondern ausgeschlossen."[1462] — „Um

---

ob sich jemand einen Mönch nennt oder einen Türken, Juden, Wiedertäufer usw. Denn wenn dieser Artikel hinweg ist, so bleibt nichts weiter übrig als lauter Irrtum, Heuchelei, Gottlosigkeit, Götzendienst, so sehr es auch dem Ansehen nach als die höchste Wahrheit erscheint, als Gottesdienst, Heiligkeit."

1460) Apost. 10, 43 (το ὄνομα Χρίστου ist die *satisfactio vicaria* oder die objektive Versöhnung in ihrer Verkündigung); 1 Kor. 2, 2; Joh. 5, 39.

1461) Luther, IX, 25: „Darum wiederholen wir unablässig dieses Lehrstück vom Glauben oder der christlichen Gerechtigkeit, dringen so sehr darauf und treiben es so ernstlich, damit es in stetem Brauche bleibe und deutlich von der tätigen Gerechtigkeit des Gesetzes unterschieden werde. Aus andere Weise werden wir die wahre Theologie nicht erhalten können (denn allein aus dieser und in dieser Lehre entsteht und besteht die Kirche), sondern wir werden sofort Juristen, Zeremonientreiber, Gesetzeslehrer, Papisten; Christus wird verdunkelt, und niemand kann in der Kirche recht belehrt und aufgerichtet werden. Wenn wir daher Prediger und Lehrer anderer sein wollen, so müssen wir auf diese Dinge mit der allergrößten Sorgsalt achthaben und diesen Unterschied der Gerechtigkeit des Gesetzes und der Gerechtigkeit Christi wohl festhalten."

1462) Röm. 11, 6; 4, 4. 5. 16. — Dies wurde ausführlich dargelegt unter dem Abschnitt "Die seligmachende Gnade", S. 5 ff. Dieser Begriff von "Gnade"

Christi willen" heißt, um Christi stellvertretender Genugtuung (*satisfactio vicaria*) willen, „da er für uns dem Gesetz genuggetan und für unsere Sünde bezahlt hat".[1463] Dies ist festzuhalten a) gegen die Römischen, welche neben Christi Verdienst die „eingegossene Gnade", die Liebe usw. zur oausa der Rechtfertigung machen, b) gegen alle Schwärmer, die nicht Christi Verdienst, sondern den „Christus in uns" zum Grunde der Rechtfertigung machen, c) gegen alle modernen Theologen, die die *satisfactio vicaria* als zu „juridisch" und „dinglich" ablehnen und meinen: „Grundsätzlich angesehen, muß alles eine ethische Wendung erhalten."[1464] Sie stellen neben Christi Versöhnungswerk „als mitbegründend für seinen Wert vor Gott" die „Umgestaltung der Menschheit".[1465] — Was den Ausdruck „durch den Glauben" betrifft, so ist der Glaube gemeint, der sich an die von Gott geordneten Gnadenmittel hält, durch welche die von Christo erworbene Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung zugesagt und zugleich der Glaube gewirkt, beziehungsweise gestärkt wird. Die Apologie drückt dies so aus: *Cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi nisi per verbum. Ideo iustificatio fit per verbum, sicut Paulus inquit (Rom. 1,16) : „Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti." Item (10, 17) : „Fides est ex auditu." ... Si tantum fit iustificatio per verbum et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides iustificat.* Wer nicht die von Gott geordneten äußeren Gnadenmittel die *media* δοτικά der Rechtfertigung sein läßt, läßt auch nicht den Glauben als medium der Rechtfertigung gelten.[1466] Die Schwzär-

---

wird von Rom mit dem Fluch belegt, ürick., *Trid., sess. 6, can. 11*. II (zitiert Note 26). Angesichts solcher Schriftstellen wie 1 Petr. 4, 11; Röm. 15, 15. 16; 1 Petr. 2, 19 ist es nicht rötlich, mit Cremer (anders Grimm und Preuschen) zu behaupten, daß „Gnade" in der Schrift nie im Sinne von Gnadengabe gebraucht werde, sondern mit Chemnitz usw. ist zuzugeben: *Vocabulum gratiae in Scriptura ... aliquando etiam dona ipsa, quae ex benevolentia conferuntur, significat*. Es ist aber festzuhalten, daß „Gnade" im Sinne von „Gnadengabe", die dem Menschen inhäriert, nicht zu einer causa der Rechtfertigung zu machen ist. (Note 21, 22, 23.)

1463) Konkordienformel 612, 15. Noch ausführlicher 622, 56 ff.

1464) Ihmels, Zentralfragen, S. 110.

1465) Kirn, Dogmatik, S. 118; RE.3 XX, 574; Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 597. Vgl. die ausführliche Darlegung unter „Gnade in Christo", S. 17 ff., und „Die stellvertretende Genugtuung", S. 407 ff., „Moderne Versöhnungstheorien", S. 429 ff.

1466) Der *Lutheran Observer* von der Generalsynode hielt im Jahre 1862 den Lutheranern von St. Louis vor, sie hätten nur „5000 zur Kirche gebracht",

mer und die neueren „Erlebnis"-Theologen, welche eine Gnadengabe und Gnadenwirkung außer und neben dem Worte Gottes lehren, setzen an die Stelle des Glaubens innere „Erlebnisse", Gefühle, Stimmungen und Veränderungen.

Der ganze Terminus „aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben" bringt zum Ausdruck, worin nach der Konkordienformel alle Theologen der Augsburgischen Konfession übereinstimmen, nämlich „daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb uns und aller Menschen Verdienst, Werk, Tugend und Würdigkeit zu suchen ist"."[1467] Dies ist festzuhalten gegen die Römischen, die Schwärmer und die neueren „Erlebnis"-Theologen, die allesamt, wenn auch in verschiedener Weise, eine Gerechtigkeit in uns an die Stelle der Gerechtigkeit außer uns setzen und damit die Faktoren „aus Gnaden", „um Christi willen", „durch den Glauben" in ihrem schriftgemäßen Sinn leugnen.

b. Die Rechtfertigung ist nicht ein physischer oder medizinischer Akt (*actus physicus sive medicinalis*), wodurch der Mensch aus einem in sich ungerechten in einen in sich gerechten innerlich umgewandelt wird, sondern ein gerichtlicher Akt (*actus forensis sive iudicialis*) in dem Sinne, daß der in sich ungerechte Mensch für gerecht erklärt wird. Zur Klarstellung des christlichen Begriffs der Rechtfertigung muß auf den Unterschied hingewiesen werden, der zwischen der göttlichen Rechtfertigung und der Gerechtsprechung im bürgerlichen Gerichtsverfahren besteht. Im bürgerlichen Gericht erklärt der Richter den Gerechten für gerecht und den Ungerechten für ungerecht. So ist es göttliche Ordnung im bürgerlichen Gericht. Der Richter, der einen Ungerechten

---

weil sie, statt die amerikanische Revivalmethode zu befolgen, an der „sakramentalen Religion", nämlich an den äußeren Gnadenmitteln, festhielten. Mit diesem alten „System" lehrten die Lutheraner von St. Louis eine Seligkeit „ohne Buße und Glauben". Walther antwortete darauf: „Daß die alte lutherische Kirche so ernstlich auf die Gnadenmittel hält, hat seinen Grund nicht darin, daß sie den Menschen dadurch ohne Buße und Glauben heilen wollte wie durch leibliche Arzneien, die man nur einzunehmen hat, und die dann auch im Schlafe wirken, sondern darin, daß sie so ernstlich festhält, daß der arme Sünder allein durch den Glauben, ohne Werke, ohne Verdienst, aus Gnaden, vor Gott gerecht und selig wird, das ist, nicht dadurch, daß er selbst etwas tut, wirkt, verdient, sondern daß Gott ihm alles in den Gnadenmitteln anbietet und durch dieselben wirkt. In diesem Sinne lassen wir uns gerne gefallen, daß unsere Religion eine "sakramentale" genannt wird." (L. u. W. 1862, S. 152 f.)

1467) Konkordienformel 622, 55.

für gerecht erklärt, ist Gott ein Greuel (Prov. 17, 16). Aber was dem irdischen Richter verboten ist, das tut Gott in der Rechtfertigung, die durch das Evangelium und den Glauben geschieht. Gott spricht den „Gottlosen" (τον ασεβή Röm. 4, 5) gerecht. Auf diesen Unterschied zwischen dem *actus forensis* in der göttlichen Rechtfertigung und im bürgerlichen Gericht weist auch das lutherische Bekenntnis hin. So heißt es in der Apologie, S. 139: *Itaque quum hoc loco iustitia nostra sit imputatio alienae iustitiae, aliter hic de iustitia loquendum est, quam quum in philosophia aut in foro quaerimus iustitiam proprii operis*. Luther nennt die Übertragung des weltlichen Gerichtsverfahrens auf die göttliche Rechtfertigungsmethode „Gift des Teufels" und „die allerschädlichste Pestilenz" (*pestilentissima pestis*) .[1468] Es ist ein Charakteristikum guter Papisten und schlechter Protestanten, den Grundsatz aufzustellen, Gott könne immer nur solche Menschen gerecht nennen, die auch in sich selbst tatsächlich entweder ganz oder doch dem Keim oder dem Ansatz nach gerecht seien. Eine andere Weise der Rechtfertigung schicke sich für Gott nicht.[1469] Allein, Gott hat sich nicht ngch dieser Weisheit gerichtet. Wie er den in sich gerechten Christus für ungerecht erklärt hat (αμαρτίαν ἐποίησεν, 2 Kor. 5, 21), so erklärt er auch den in sich ungerechten Menschen für gerecht (δίκαιοι τον ασεβή, Röm. 4, 6). Alle, die diese göttliche Rechtfertigungsmethode kritisieren, vergessen die göttliche Erlösungsmethode, das heißt, sie vergessen, daß Gott seinen menschgewordenen Sohn an Stelle der Menschen unter die Pflicht und Strafe seines den Menschen gegebenen Gesetzes gestellt hat (Gal. 4, 4. 6; 3,13) und nach dieser Selbstauseinandersetzung mit seiner fordernden und strafenden Gerechtigkeit nun durch das Evangelium und den Glauben Menschen rechtfertigt, die in sich selbst ungerecht sind, das heißt, kein Gebot Gottes gehalten, sondern alle übertreten haben.[1470] Hier ist die Erinnerung am Platze, daß wir uns den Schriftbeweis für den *actus forensis* nicht unnötig erschweren. Es ist wohl möglich,[1471] aber nicht nötig, nachzuweisen, daß δικςαονν im Neuen Testament stets in deklaratorischer Bedeutung gebraucht werde. Der völlig durchschlagende Be-

---

1468) Zu Pf. 51, 5. Erl., *Exeg. opp. lat*. XIX, 53. St. L. V, 517.

1469) Vgl. die Belege am Schluß dieses Abschnitts.

1470) Luther, IX, 619: „Hast du gute Werke getan, so wirst du darum . nicht gerecht; hast du böse Werke getan, so wirst du darum nicht verdammt."

1471) Luthardt, Dogmatik, S. 304; Preuß, „Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott", S. 18. Vgl. auch Chemnitz, *Loci, L. de iustifleatione, p. m*. 249.

weis liegt schon darin, daß nach der Schrift Gott „den Gottlosen" „ohne Gesetz" (χωρίς νόμον), „ohne des Gesetzes Werke" (χωρίς έργων νόμον), also ohne irgendeine sittliche Anforderung an den Menschen zu stellen, für gerecht erklärt und den Glauben im Gegensatz zu menschlicher Güte und menschlichem Tun zur Gerechtigkeit rechnet.[1472] Daß „rechtfertigen" heiße „jemand gerecht erklären", wollen allenfalls sowohl römische [1473] als auch moderne Theologen zugeben. Dabei nehmen sie aber als selbstverständlich an, daß Gott nur den Menschen für gerecht erklären könne, der auch in sich selbst mehr oder weniger gerecht sei. Sonst liege ein Irrtum im göttlichen Urteil vor. Clarence A. Beckwith [1474] stellt zunächst "the forensic interpretation of *dikaioun* as the only meaning in Paul's writings" in Zweifel. Dann fährt er fort: "Even when a forensic judgment is signified by *dikaioun*, this is grounded not in an outside condition, but in an actual inner virtue. It does not, like works, make a demand on God, but it constitutes a ground on which one is forgiven who forsakes his sin and identifies himself with Christ. Some of those who hold this general view of *dikaioun* restrict its main reference to the initial moment of conversion,[1475] while others extend it to cover the entire period of Christian experience — one is justified according as he is sanctified." [1476] Aber gegen diese und alle andern Einwände genügt der Hinweis auf die Tatsache, daß όικαιονν als Näherbestimmung das χωρίς νόμον, χωρίς έργων νόμον, usw. bei sich hat, wodurch jede sittliche Qualität auf seiten des Menschen ausgeschlossen und somit der *actus forensis* unwiderleglich bewiesen ist. Der *actus forensis* ist auch klar in allen Schriftaussagen gelehrt, in denen die Rechtfertigung als Vergebung der Sünden, Bedeckung der Sünden, Nichtzurechnung der Sünden beschrieben wird.[1477]

1472) Röm. 4, 5: Λογίζεται ή πίστις αντον είς δικαιοσύνην, ηΐΐη̃ΐφ τψ μη έργαζομένφ, πιατεύοντι δε επί τον δικαιονντα τον ασεβή.

1473) Quenstedt II, 762.

1474) In *The New Schaff-Herzog Encyclopedia* VI, 281, und zwar in einer Note, die er dem Artikel von Ihmels beigegeben hat.

1475) So der Sache nach die Synergisten aller Schattierungen.

1476) Dies ist die römische und unitarische Lehre in unverhüllter Gestalt.

1477) Röm. 4, 7. 8 gebraucht der Apostel άψιέναι τάς ανομίας, επικαλύπτειν τας αμαρτίας, ον λογίζεσϋ·αι αμαρτίαν als Synonyma von λογίζεσ&αι δικαιοσύνην und δικαιοϋν. Luthardt richtig: „Dieses Wort" (das Zitat aus dem 32. Psalm) „zeigt zum Überfluß, wie Paulus die Rechtfertigung versteht. Nicht als eine sittliche Umänderung des Menschen noch auch als eine göttliche An-

Den *actus forensis* im Sinne der Schrift leugnen nicht nur die Römischen,[1478] sondern auch alle abgefallenen Protestanten, die die Schriftlehre von der Gerechterklärung eines in sich Ungerechten für ein Unglück halten und zur Rettung der Ethik und Logik Gottes in der einen oder andern Form den Grundsatz aufstellen, daß das Objekt der göttlichen Gerechterklärung auch mehr oder weniger in sich selbst gerecht sein müsse. Hierher gehören Schwärmer wie Andreas Osiander († 1552),[1479] Kaspar Schwenkfeldt († 1561)[1480] und Valentin Weigel († 1588)[1481] ferner die Mennoniten, die Quä-

---

erkenuuug einer entsprechenden sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern als identisch mit Sündenvergebung, als Geltung" (Gerechtgeltung) „des Menschen in den Augen Gottes trotz nicht vorhandener entsprechender sittlicher Beschaffenheit. Dies ist von entscheidender Bedeutung für die richtige Auffassung paulinischer, das heißt, biblischer Lehre." Bengel: *Synonyma:* άφιέναι, επικαλνπτειν, ον λογίζεο'ϑαι, *ut peccatum commissum habeatur pro non commisso*.

1478) Tridentinum (*sess*. 6, c. 7): *Non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nos recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*.

1479) Osiander: „Diejenigen lehren kältere Dinge denn Eis (*glacie frigidiora docent*), welche lehren, daß wir allein wegen der Vergebung der Sünden gerecht geachtet werden. Gott ist nicht so ungerecht, daß er den für gerecht halten sollte, in dem von der wahren Gerechtigkeit gar nichts ist." (*Disputatio de iustiflcatione 1550, thes*. 73. 74. Von Osiander deutsch publiziert 1551. Die deutsche Übersetzung bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1740, Band I, 925 f.)

1480) Schwenkfeldt: „Ihre" (der Lutherischen) „*iustitia* oder Gerechtigkeit ist allein Vergebung der Sünden auswendig aus dem Glauben, wie man etwa Ablaß kaufte, und daß uns Gott um Christi *mediatoris*, des Mittlers, willen die Sünde nicht wolle zurechnen. . . . Als ob Gott zu uns im Sterben oder am Jüngsten Tage sagen würde: ‚Kommt her, ihr Buben, in Himmel um Christi, meines Sohnes, willen!' Gott hält keinen für gerecht, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit ist." (Epistolar I, 812; bei Gieseler III, 2, S. 109.)

1481) Weigel, Postille, Tl. I, S. 173 (bei Quenstedt II, 778): „Weit sei das von allen gerechten und frommen Christen, daß sie sich wollten behelfen und bedecken mit der *imputativa iustitia* des Antichrists und sagen, Christi Tod, Leiden, sollte sie gerecht oder selig machen, von außen an zugerechnet. Nein, traun, es heißet glauben, das ist, es heißt getauft werden zu gleichem Tod; es heißet Christi Leib und Blut essen und trinken, Röm. 6, Joh. 6, Christo Nachfolgen und sich gleichförmig ihm halten: also kömmt der Tod Christi in sie." Tl. III, S. 15 (bei Karl Hase, Ev. Dogmatik 3, S. 334): „Ein trefflicher Irrsal ist bei den falschen Christen, daß sie einen andern lassen das Gesetz tun, leiden, sterben. ... Die *unio essentialis* muß es tun, daß wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Wo bleibst du nun mit deiner imputativa? Du wirst vorm Zorn Gottes dich nicht damit bedecken können. *Indue Christum*, ziehe an den neuen Menschen,

ker usw.[1482] auch die Arminianer, insofern sie den rechtfertigenden Glauben auch den Gehorsam gegen die Gebote Christi in sich schließen lassen.[1483] Auch die Synergisten heben den *actus forensis* auf, weil ihnen der Glaube nicht lediglich das von Gott gewirkte Aneignungsmittel der Rechtfertigung ist, sondern eine „sittliche Tat", „Selbstsetzung", „richtiges Verhalten" (*conduct*), kurz, eine menschliche Leistung. Den *actus forensis* leugnen auch alle neueren Theologen, die die *satisfactio vicaria* Christi als zu „juridisch" und „dinglich" ablehnen und ausdrücklich die Umprägung oder Umschaffung des Lebens der Menschheit in die Versöhnung mit Gott ausnehmen und daher der Sache nach die römische *fides caritate formata* Vorträgen.[1484]

Weil die lutherische Kirche im dritten Artikel der Konkordienformel („Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott") sich mit Osianders Lehre auseinandersetzt und neuere Dogmengeschichtler wenigstens teilweise auf Osianders Seite treten, so ist bei der Besprechung des *actus forensis* am Platze, noch etwas näher auf Osianders Lehre einzugehen.

---

alsdann wird dir aus Gnaden imputiert, was Christus für dich getan hat, sonst bleibst du ewiglich verdgmmt mit deiner imputativa."

1482) Die Dokumente find ausführlich mitgeteilt bei Günther, Symbolik [4] S. 224 ff. [Engelder, *Popular Symbolics*, 261 ff. and 385 f.] W. Penn in *Primitive Christianity Revived* „Es ist ein zu allgemeines Unglück unter den Bekennern des Christentums, daß sie geneigt sind, ihren eigenen tätigen und leidenden Ungehorsam mit dem tätigen und leidenden Gehorsam Christi zu bedecken."

1483) Note 30, 31. Curcelläus, *Inst. rel. chr.* VII, 9, 6: „Keiner, der in sich ungerecht ist, kann durch eine fremde Gerechtigkeit *formaliter* gerecht sein" (so, daß seine Gerechtigkeit darin besteht), „ebensowenig als ein Mohr durch eines andern Weiße weiß sein kann."

1484) Kirn, Dogmatik, S. 118: „Die Versöhnung ist geschichtlich vollendet, sofern. Christi vollbrachtes Werk die Begnadigung der Sünder für immer sittlich ermöglicht und verbürgt; sie ist aber zugleich ein fortgehender Prozeß, sofern die einmal geschehene Heilsstiftung die Kraft in sich trägt, das Leben der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt umzuprägen. Was sich so in der Geschichte entfaltet, das ist für Gottes Urteil in dem vollbrachten Heilswerk mitgefetzt, und diese seine wirksame Kraft" (nämlich die Umprägung des Lebens der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt) „ist mitbegründend für seinen Wert vor Gott." Dies ist die sogenannte „Garantietheorie". Christi Leben und Leiden gilt vor Gott nicht als eine völlige Bezahlung der Sündenschuld der Menschen, sondern als ein Garantiefonds für die Besserung der Menschen. Erst durch die menschliche Besserung erhält „die einmal geschehene Heilsstiftung" tatsächlich ihren gerecht- und seligmachenden Wert.

Osianders Lehre ist schon früher,[1485] besonders aber in neuerer Zert viel zu günstig beurteilt worden. Osiander ist ein hervorragender Typus der Schwärmer aller Zeiten, die durch Beseitigung des *actus forensis* der Rechtfertigung einer Veräußerlichung des Christentums wehren, speziell die innerliche Gewißheit des Heils und die Heiligung retten wollen, aber *eo ipso* — nämlich gerade durch Leugnung des *actus forensis* — die Gewißheit des Heils und die Heiligung unmöglich machen. Osiander hat auch an dem Charakteristikum aller Schwärmer teil, daß sie den Mißbrauch, den Namenchristen mit der christlichen Gnadenlehre treiben, dieser Lehre selbst zur Last legm, dadurch zu Verleumdern und Schmähern der christlichen Lehre und ihrer treuen Verkündiger werden un§ so in ihrer eigenen Person das Gegenteil von der christlichen Heiligung darstellen, die sie angeblich retten wollen.[1486] Osiander war auch auf seine Schwärmereien sehr stolz.[1487] Daß man in neuerer Zeit

---

1485) So auch von Brenz in zwei Gutachten. Zu dem zweiten Gutachten Wirtembergischer Theologen Deklaration über Osianders Disputation von der Rechtfertigung". Tübingen 1553. Mit Vorrede (und Anmerkungen) Matth. Flacii Illyrici und Nie. Galli an die Preußischen rchen. Magdeburg 1553. Abgedruckt bei Baumgarten, Streitigkeiten II, 259 ff t, Urteil ist um so auffallender, als darin zugeständen wird, daß Osiander die Ausdrücke *iustitia Dei* und *iustificari*, Röm 1 und 3, falsch deute, nämlich auf die wesentliche Gerechtigkeit Gottes und deren Eingießung in die Gläubigen, wodurch auch der Trost der Christen gefährdet werde. Vielleicht glaubte Brenz, durch eine vermittelnde Stellung den Streit beilegen zu können. Scharf aber völlig sachlich ist Chemnitz' Urteil, abgedruckt bei Schlüstelburg, Catalogus VI, 94 sqq.

1486) *Disput. de iustificatione, thes. 75* (bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie I, 926): "Solche" (die unter Rechtfertigung die Vergebung der Sünden verstehen) „predigen nicht die Gerechtigkeit Gottes, sondern sie liebkosen und heucheln schändlich dem Haufen, der mit Sünden also beflecket ist, daß Gott in ihnen wohnen weder will noch soll, damit sie nicht gewahr werden, daß sie noch aufs allerweiteste vom Reich Gottes sind." In der Vorrede zu „Von dem einigen Mittler usw.: „Die Heuchler Predigen, unsere Gerechtigkeit sei nichts anders denn daß uns Gott für gerecht halte, ob wir gleich böse Buben sind, und daß unsere Gerechtigkeit außerhalb uns und nicht in uns sei; denn bei dieser Lehre können sie auch wohl für gute, heilige Leute gehalten werden." (Arnold I 927)

1487) In bezug auf seine schriftwidrige Spekulation von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, auch abgesehen vom Sündenfall (S. 390 ff.), meinte er er habe diese große Sache (*rem tantam*) ans Licht gezogen, die bisher von niemand nach den Aposteln recht dargelegt sei". „Luther zwar habe etwas davon gesehen, aber sich nicht ernstlich bemüht, die Sache ausführlicher darzulegen." (*An Filius Dei fuerit incarnandus etc. E e*. Bei Gieseler, III, 2, S. 278.) In einem Briefe an Mörlin eifert Osiander so gegen eine Verpflichtung auf die Augsbur-

für Osiander Partei nimmt, Recht und Unrecht zwischen ihm und der Darstellung der Konkordienformel teilt, auch Chemnitz' Urteil, daß Osiander katholisiere, irrig nennt,[1488] kommt daher, daß man als ein Anhänger der „Erlebnistheologie" wesentlich osiandersches Blut in den Adern hat. Auch die „Erlebnistheologen" unserer Zeit wollen wie Osiander der Veräußerlichung des Christentums oder, wie man es moderner ausdrückt, dem „Intellektualismus", der der alten lutherischen Theologie anhafte, vorbeugen. Und dies Resultat wollen sie dadurch erreichen, daß sie sich mit ihrem Glauben nicht auf das objektive Wort des Evangeliums gründen, das Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung um Christi *satisfactio vicaria* willen zusagt, sondern sich mit ihrem Glauben auf ihr eigenes „Erlebnis" stellen, welches Erlebnis angeblich durch „Eindrücke" der „Person Christi" außer und neben Gottes Wort zustande kommen soll. Gerade wie Osiander davor warnte, sich auf das äußere Wort Gottes zu stellen, mit der Begründung: „Ich setze ein innerlich und äußerlich Wort und sage von dem äußerlichen, es sei eine Stimme, die in der Zuhörer Ohren verschwindet; das kann ja nicht Gottes Wort heißen, denn Gottes Wort wird nicht also zunichte wie die Stimme, die da aufhöret." So haben die „Erlebnistheologen" mit Osiander und den Schwärmern aller Zeiten dies gemein, daß sie eine unmittelbare, außerhalb des Wortes Gottes sich vollziehende geistliche Wirkung Christi auf den menschlichen Geist annehmen.[1490] Damit ist die Rechtfertigung durch den Glauben prinzipiell aufgegeben, weil der Glaube immer nur *vis-a-vis* des die Rechtfertigung darbietenden Wortes Gottes statthat. Wie die Apologie bei Darlegung der Rechtfertigungslehre beständig an das Axiom erinnert: Der Glaube rechtfertigt, weil die Rechtferti-

---

gische Konfession: „Ich will mit Gottes Hilfe zu erkennen geben vor der ganzen christlichen Kirche, in ganz Europa, daß ein anders sei ein gelehrter Mann, ein anders ein Wittenbergischer Doktor, welcher des Sohnes Gottes vergessen und geschworen, er wollte von der Augsburgischen Konfession nicht weichen, da doch alle Menschen Lügner sind und Philippus auch davon nicht ausgenommen wird. Das bis also eingedenk und merk's wohl!" (Bei Arnold I, 929.)

1488) Dorner, Gesch. d. Prot. Theol., S. 348. 353. Seeberg, Dogmengesch. II, 355 ff. Schmid-Hauck, S. 366 s.

1489) Arnold, 1. S. 927. Schlüsselburg, *Catalogus* VI, 72. 73.

1490) Ihmels, Zentralfragen, S. 89: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird."

gung nur durch das Wort geschieht.[1491] Was nun Osianders eigentliche Lehre betrifft,[1492] so darf man sich nicht durch einige orthodoxe Ausdrücke täuschen lassen, durch die Osiander sich seiner Zeit und Umgebung anbequemt. So redet er in starken Ausdrücken von der *satisfactio vicaria*, indem Christus für uns sowohl litt und starb, als auch das Gesetz erfüllte."[1493] Aber anstatt nun fortzufahren, daß wir durch Christi Leiden und Tun vor Gott gerechtfertigt werden, wie die Schrift ausdrücklich sagt,[1494] behauptet Osiander, durch jenes Leiden und Tun Christi könnten wir nicht vor Gott gerecht geachtet werden, weil es „für 1500 Jahren und länger geschehen". Ferner redet Osiander mit vielen Worten davon, daß Christus uns durch seine Gesetzeserfüllung, sein Leiden und Sterben vollkommene Vergebung der Sünden erworben habe. Aber dann setzt er hinzu, daß wir durch den Glauben an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden vor Gott nicht gerecht sind. Die Rechtfertigung vollziehe sich vielmehr so, daß Christus durch den Glauben in unsere Herzen einziehe und nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit vor Gott sei. Osiander sagt: „Bestimmt und klar antworte ich, daß JEsus Christus nach seiner göttlichen Natur und nicht nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, wiewohl wir diese göttliche

---

1491) S. 99, 67: *Tantum fit iustificatio per verbum; 108, 113: Est autem fides proprie dicta, quae assentitur promissioni; de hac fide loquitur Scriptura*. Vgl. 96, 50. 53—56.

1492) Vgl. die Dokumente bei Schlüsselburg, *Catalogus* VI. Der ganze 6. Band beschäftigt sich mit Osianders Lehre. Die Zitate aus allen Schriften Osianders find hier fast zu reichlich dargeboten. Außerdem finden sich bei Schlüsselburg die Beurteilungen des Osiandrismus von Chemnitz, Gallus, Wigand und den Mansfelder Theologen. — Baumgarten, Streitigkeiten II, 255 ff. Beigaben sind Brenz' „Deklaration", Justus Menius' „Von der Gerechtigkeit, die für Gott gilt", Flacii „Erzählung und Verlegung der Argumente Osiandri". Stankarus' Lehre ist S. 267 ff. behandelt. — Viel Material findet sich auch bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhist., *ed*. Schaffhausen 1740, I, 923 ff. — Von Neueren hat besonders sorgfältig das Material zusammengetragen Frank, Theol. d. Konkordienf. II, Hist. Nachweis, S. 87 ff. Die Hauptpunkte sind belegt bei Gieseler, Kirchengesch. III, 2, 269 ff.; Schmid-Hauck, Dogmengesch., 366 ff. Neuere Urteile über Osiander bei Seeberg, Dogmengesch. II, 357 ff.; Ritschl, Rechts, u. Versöhnung 3 I, 236 ff.; Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, 677 f.; W. Möller in RE.[2] XI, 120.

1493) So in „Von dem einigen Mittler" usw., Arnold, S. 927; Gieseler III, 2,, 277; besonders auch in „Schmeckbier", 4.4; bei Schlüsselburg VI, 60.

1494) Röm. 5, 9: δικαιωύέντες νυν εν τω α'ϊματι αντφ; V. 19: διά τής νπακοής τον ένδς δίκαιοι καταοταθήοονται οι πολλοί.

Gerechtigkeit außerhalb seiner menschlichen Natur nicht finden, erlangen oder ergreifen können. Aber wenn er selbst durch den Glauben in uns wohnt, dann bringt er seine Gerechtigkeit, die seine göttliche Natur ist, mit sich in uns hinein (*affert secum in nos*), welche darauf uns zugerechnet wird, als ob sie unsere eigene wäre." "[1495)] Bon hier aus erklärt er: „Entsetzlich (*horribiliter*) irren diejenigen, welche unter dem Wort 'rechtfertigen' nur verstehen .für gerecht rechnen oder erklären' und nicht 'gerecht machen' (*iustum efficere*), was es in Wahrheit und tatsächlich bedeutet." Hier tritt schon klar zutage, inwiefern Chemnitz urteilen konnte, daß Osiander katholisiere. Nach römischer Lehre hat Christus uns Verdient, daß Gott uns die Gerechtigkeit, nämlich die Liebe und andere Tugenden, eingießt, und durch diese *iustitia infusa* werden wir vor Gott gerecht. Nach Osiander verdanken wir dem Verdienst Christi die Eingießung seiner göttlichen Natur, und diese uns eingegossene göttliche Natur soll unsere Gerechtigkeit vor Gott sein.[1496)] In der praktischen Anwendung verschwindet dann der noch vorhandene Unterschied gänzlich. Durch Osianders Lehre wird der Mensch, der durch das Gesetz zur Erkenntnis seiner Sünden gekommen ist, angeleitet, von Gottes gnädiger Gesinnung gegen sich nach der inneren Umwandlung zu urteilen, die die ihm einwohnende wesentliche Gottheit in ihm hervorgebracht hat. So kommt auch bei Osiander wie bei den Römischen die Gewißheit der Vergebung der Sünden tatsächlich auf die Heiligung und die guten Werke zu stehen."[1497)] So hat denn die Konkordienformel allerdings

---

1495) Von dem einigen Mittler usw.; bei Gieseler 111,2,277. Vgl. Schlüsselburg VI, 53. 55. 57. Von der uns einwohnenden göttlichen Natur sagt dann Osiander, daß dagegen die uns noch anklebende Sünde sei "als ein unreines Tröpflein gegen einem ganzen reinen Meer". (Von dem einigen Mittler, X 4b. Frank II, 99 f.)

1496) In der von Melanchthon 1557 entworfenen *Formula Consensus etc*. ist die Übereinstimmung der osiandrischen und römischen Lehre so formuliert: *Sic interpretantur propositionem: fide iustificamur, scil, praeparatione, ut simus deinde alia re iusti, id est, accepti coram Deo, scii, novitate seu dilectione seu inhaerente iustitia essentiali. (Corp. Ref. IX, 365 sqq.*)

1497) Sehr richtig bemerkte H. Schmid, Dogmengeschichte, 1860, S. 156: „Da nach dem eigenen Zugeständnis Osianders die Sünde in dem Menschen auch nach der Inhabitation Christi nicht ganz verschwindet, so bleibt der Mensch der steten Ungewißheit überlasten, ob die Inhabitation Christi doch derart sei, daß er sich auf Grund derselben der Seligkeit getrösten dürfe, oder er ist in Versuchung, die in ihm noch gebliebene Unreinigkeit zu gering anzuschlagen." Melanch-

recht daran getan, daß „sie sich in allen in Betracht kommenden Punkten gegen Osiander erklärt".[1498] Sie hält fest an dem *actus forensis* der Rechtfertigung."[1499] In bezug auf die Einwohnung Christi legt sie dar, daß freilich die ganze heilige Dreieinigkeit durch den Glauben in den Auserwählten wohne und sie zu guten Werken antreibe. Aber sie scheidet diese Einwohnung und ihre heiligende Wirkung von der Glaubensgerechtigkeit aus, indem sie hinzufügt: „Solche Einwohnung Gottes ist nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, davon St. Paulus handelt und sie *iustitiam Dei*, das ist, die Gerechtigkeit Gottes, nennt, um welcher willen wir vor Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget (*sequitur*) auf die vorgehende (*antecedentem*) Gerechtigkeit des Glaubens." Die Gerechtigkeit des Glaubens selbst ist „nichts anders denn die Vergebung der Sünden und gnädige Annehmung der armen Sünder allein um Christus' Gehorsams und Verdiensts willen". (622, 54.) Die Gerechtigkeit des Glaubens ist eine von Christo in seinem Erdenwandel erworbene, die beide Naturen, die göttliche und die menschliche, zur Voraussetzung hat. Daher die Betonung der gottmenschlichen Person Christi (622, 56—58): „Wir glauben, lehren und bekennen, daß der ganzen Person Christi ganzer Gehorsam, welchen er für . uns dem Vater bis in den allerschmählichsten Tod des Kreuzes geleistet hat, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werde. Denn die menschliche Natur allein, ohne die göttliche, dem ewigen, allmäch-

---

thon, *Corp. Ref.* VII, 1151, nennt Osianders Lehre „Enthusiasterei, die die Wohltaten des Sohnes Gottes verdunkelt und den wahren Trost zerstört. Auch Frank urteilt II, 19 von Osianders Lehre: „Es ist ein Subjektivismus, der den objektiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein . Mystizismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen das Bewußtsein der *inhabitatio essentialis iustitiae* zur Basis des Friedens mit Gott macht."

1498) Schmid-Hauck, S. 373.

1499) 613, 17: „Das Wort ‘rechtfertigen" hie heißt gerecht und ledig von Sünden sprechen und derselbigen ewigen Strafe ledig zählen um der Gerechtigkeit Christi willen, welche von Gott dem Glauben zugerechnet wird." Auch in den viel behandelten Worten der Apologie (100, 72), wo die Rechtfertigung auch eine Gerechtmachung oder Wiedergeburt genannt wird, ist der *actus forensis* festgehalten Die Gerechtmachung oder Wiedergeburt bezeichnet hier nämlich nicht eine sittliche Erneuerung im Menschen, sondern die Annahme der Vergebung .der Sünden. Die Apologie erklärt ausdrücklich: *Volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat, hoc est, accipiat remissionem peccatorum*. Die Konkordienformel (613, 19. 20) hat die Apologie richtig verstanden.

tigen Gott weder mit Gehorsam noch Leiden für aller Welt Sünde genugtun, die Gottheit aber allein, ohne die Menschheit, zwischen Gott und uns nicht Mitteln (*mediatoris partes implere*) mögen. ... Solchergestalt wird uns weder die göttliche noch die menschliche Natur Christi für sich selbst (*per se*) zur Gerechtigkeit zugerechnet, sondern allein der Gehorsam der Person, die Gott und Mensch ist." So versteht sich, „daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb unser . . . zu suchen und allein auf dem HErrn Christo stehet". „Solche Gerechtigkeit wird durchs Evangelium und in den Sakramenten von dem Heiligen Geist uns fürgetragen und durch den Glauben appliziert, zugeeignet und angenommen".[1500] Die Konkordienformel vergißt endlich auch nicht, darauf hinzuweisen, daß nur so den Christen der nötige Trost gewahrt werde und das Verdienst Christi und die Gnade Gottes intakt bleibe. Sie sagt (616, 30): „Verwegen und auf daß betrübte Herzen einen beständigen, gewissen Trost haben, auch dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes seine gebührliche Ehre gegeben werde, so lehret die Schrift, daß die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott bestehe allein in gnädiger Versühnung oder Vergebung der Sünden, welche aus lauter Gnade um des einigen Verdiensts des Mittlers Christi willen uns geschenkt und allein durch den Glauben in der Verheißung des Evangelii empfangen wird." [1501]

1500) 622, 55; 613,16. Der Glaube hat in der Rechtfertigung ein Objekt, das nicht innerhalb, sondern außerhalb des Menschen gelegen ist: 624; 63; 623, 58; 622, 54. 55.

1501) Ohne Namen zu nennen, kündigt sich der dritte Artikel der Konkordienformel als eine Abweisung der Irrtümer Osianders und Stankarus' an (527, 2): „Der eine Teil hat gehalten, daß Christus allein nach der Gottheit unsere Gerechtigkeit sei, wenn er durch den Glauben in uns wohnet" (Osiander). „Dagegen haben andere gehalten, Christus sei unsere Gerechtigkeit vor Gott allein nach der menschlichen Natur" (Stankarus). Es ist kein Grund vorhanden, Osiander mehr Sympathie zuzuwenden als Stankarus, einerlei, ob man auf beider Lehrstellung oder ihr Persönliches Betragen (ihre große Eitelkeit) sieht. (Gieseler III, 2, 274 ff. RE.2 XIV, 592.) Stankarus argumentierte für seine These mit unitarischen, resp. nestorianisch-reformierten Gründen, die eine Menschwerdung des Sohnes Gottes und ein gemeinschaftliches Wirken der zwei Naturen überhaupt ausschließen (Schlüsselburg, *Catal*.. IX, 244; Baumgarten II, 268 ff.: Weil Christus nach der göttlichen Natur nicht sterben könne, so sei die göttliche Natur vom Mittleramt auszuschließen). Osianders Lehre beruht auf der pantheisierenden Spekulation, daß es dem göttlichen Wesen eigen sei, sich in die Menschheit einzusenken. Deshalb behauptete Osiander eine Menschwerdung des Sohnes Gottes, wenn die Menschen auch nicht gefallen wären. (So auch in der Schrift vom Jahre

c. Die Rechtfertigung geschieht *SOLA fide*, „allein durch den Glauben". Das „allein durch den Glauben" schließt natürlich nicht Gottes Gnade, Christi Verdienst und die

---

1550: *An Filius Dei incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item, De Imagine Dei, quid sit.* Auszüge bei Schlüsselburg, VI, 47 sqq.) Die „Adamsspekulation" und „die Scheidung des inneren und äußeren Wortes" find nicht „Beiwerk" für Osianders Rechtfertigungslehre, wie Seeberg meint (Dogmengesch. II, 360), sondern umgekehrt: alles, was Osiander von Christi Verdienst usw. sagt, ist ihm nur „Beiwerk" für seine Spekulation von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, wenn auch keine Sünder durch Christi Verdienst zu retten gewesen wären. Man könnte, bemerkt sehr richtig Frank (Theol. d. F. C. II, 22 f.), ohne wesentliche Verkümmerung des Ganzen die Genugtuung Christi aus Osianders System streichen. — Man hat nach Luthers Urteil über Osiander gefragt. Wenn wir auch, als nicht allseitig beglaubigt, auf sich beruhen lassen, ob Luther 1529 zu Marburg und 1537 zu Schmalkalden sich mißbilligend über Osianders Rechtfertigungspredigten geäußert habe, so wissen wir doch aus Luthers Schreiben an Wenzeslaus Link (vom 8. Okt. 1533; St. L. XXI b, 1854; de Wette IV, 485), daß Luther in bezug auf Osianders Lehrstellung und Charakter in großer Sorge war. Er schreibt: „Ich hätte nicht geglaubt, daß jener Mensch (Osiander) von so vielen Gedanken gefangen (*occupatum*) und so weit von unserer reinen Lehre entfernt sei, wie ich aus seinem Schreiben merke." Aber Luther sah damals Osiander als einen Kranken (*velut aegrotum*) an, der noch durch rechte Behandlung „befreit und geheilt werden möchte". Die Sache war die: Osiander wollte in Nürnberg nur die Privatbeichte und Privatabsolution gelten lassen und bekämpfte von der Kanzel die in Nürnberg gebräuchliche allgemeine Beichte und allgemeine Absolution. Dies wies darauf hin, daß Osiander keine objektive Versöhnung und kein objektives Evangelium glaubte, und daher ging Luthers Belehrung in dem Nürnberger Absolutionsstreit dahin: „Das Evangelium selbst ist eine allgemeine Absolution, denn es ist eine Verheißung, deren sich alle und ein jeder insonderheit annehmen sollen aus Gottes Befehl und Gebot." (Schreiben an den Rat zu Nürnberg. St. L. XXI b, 1847 ff.) In neuerer Zeit ist es Sitte geworden, wenigstens eine teilweise Übereinstimmung zwischen Osiander und Luther anzunehmen. Osiander soll dem Melanchthonianismus der Konkordienformel gegenüber „urlutherische Ideen vertreten haben" (Seeberg, 1. c., 360 f.). Tatsächlich besteht die Übereinstimmung zwischen Osiander und Luther nur in gewissen Ausdrücken, die aber beiderseits in verschiedenem Sinne genommen werden. Der Sache nach ist nicht einmal eine Ähnlichkeit zwischen Osiander und Luther vorhanden, da Luthers ganze Rechtfertigungslehre auf Christi *iustitia extra nos* beruht, während Osiander alle für Irrlehrer und des Namens eines Theologen für unwürdig erklärt, die die Gerechtigkeit des Christen nicht in den Christus *in nobis*, nämlich in die Einwohnung seiner göttlichen Natur, setzen, (*Disp. de iustif., thes*. 69. 73. 74.) Luther dagegen (Opp. v. a. IV, 391; St. L. XIX, 1452): *Certum est Christum seu iustitiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendi, sed fides, quae ex auditu Christi nobis per Spiritum Sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum*.

Gnadenmittel von der Rechtfertigung aus, wie die Römischen sophistisch eingeworfen haben. Im Gegenteil, die genannten Faktoren bilden die Voraussetzung für das „allein durch den Glauben". Weil wir aus Gnaden, um Christi willen, durch das Evangelium gerechtfertigt werden, darum auch allein durch den Glauben und nicht durch die Werke. Das lutherische Schibboleth *Sola fide* hat lediglich den Sinn und Zweck, den Glauben als das einzige Aneignungsmittel (*medium* ληπτικόν) auf seiten des Menschen festzuhalten und die Werke des Menschen als Aneignungsmittel von der Rechtfertigung abzusondern, wie dies die Schrift so gewaltig tut, wenn sie sagt: πίστει — ονκ εξ έργων, Röm. 3, 28; έκ πίστεως Χρίστον καί ονκ έξ έργων νόμον.[1502] Um Sinn und Zweck des *sola fide* recht herauszustellen, sagt die Konkordienformel, daß nichts am und im Menschen, mag es dem Glauben vorhergehen, wie die Reue, oder auf den Glauben folgen, wie die angefangene Gerechtigkeit der Werke, zum Mittel oder Werkzeug (*medium et instrumentum*) der Rechtfertigung gemacht werden dürfe.[1503] — Wer das *sola fide* leugnet, leugnet auch das ticke, weil die Schrift in der Rechtfertigung die *fides* den Werken entgegensetzt: πίστει — χωρίς έργων νόμον (Röm. 3, 28), τω μη έργαζομένφ, πιστενοντι δε έπι τον δικαιοννtα τον άσεβή, λογίζεται ή πίστις αντον εις δικαιοσύνην.[1504] Noch anders ausgedrückt: Nach der Schrift sind bei der Rechtfertigung Glaube und Werke nicht zu

---

1502) Quenstedt II, 795: *Particula exclusiva sola non 1. opponitur gratiae Dei seu, quod idem est, gratuito Dei favori, iustiflcationis causae efficienti principali, 2. non merito Christi, causae eiusdem meritoriae, nec 3. verbo et sacramentis, quae instrumentales iustiflcationis nostrae a parte Dei offerentis et dantis sunt, sed nostris operibus*.

1503) Konkordienformel, 614, 23. 24 [*Trigl*. 923]: „Wahre Reu' muß vorhergehen", und den durch den Glauben Gerechtfertigten „wird auch der Heilige Geist gegeben, der sie verneuert und heiliget, in ihnen wirket Liebe gegen Gott und den Nächsten. . . . Aber hie muß mit sonderm Fleiß darauf gar gute Acht gegeben werden, wenn der Artikel von der Rechtfertigung rein bleiben soll, daß nicht dasjenige, was vor dem Glauben hergehet und was demselben nachfolget, zugleich mit in den Artikel der Rechtfertigung, als dazu nötig und gehörig, eingemenget oder eingeschoben werde." S. 616, 31 [*Trigl*. 925]: „Es ist weder Reu' oder Liebe oder andere Tugend, sondern allein der Glaube das Mittel oder Werkzeug, damit und dadurch wir Gottes Gnade, Christi Verdienst und Vergebung der Sünden, so uns in der Verheißung des Evangelii vorgetragen werden, empfangen und annehmen können." Vgl. 618, 38. 39.

1504) Winer, Grammatik [6], S. 525: "Πίστει und εργοις sind bei Paulus sich ausschließende Gegensätze."

addieren, sondern die Werke sind zu subtrahieren. Bengel, zu Röm. 3, 28, bringt dies arithmetisch so zur Anschauung:

„In Frage kommen zwei Dinge:

Glaube und Werke	2
Die Werke sind ausgeschlossen	1
so bleibt der Glaube allein übrig	1

Eins von zwei abgezogen, bleibt eins."[1505)]

Hierher gehört Luthers Verteidigung seiner Übersetzung von Röm. 3,28.[1506)] Römische Theologen haben sich dahin geäußert, daß Lutheraner und Katholiken in bezug auf die Rechtfertigungslehre sich wohl einigen könnten, wenn die Lutheraner nur das *sola* streichen wollten. So schrieb noch neuerdings J. F. Loughlin: [1507)] "By leaving out

---

1505) *Arithmetice sic fit demonstratio*:

In quaestionem veniunt duo:

Fides et opera	2
Excluduntur opera	1
Superest fides sola	1

Uno de duobus subtracto remanet unum.

1506) St. L. XIX, 968 [WA 30, II, pp. 632-646; *Am Ed.* 35, 175-202, esp. 195-202: "On Translating, An Open Letter" – see also here for another English translation, search "For you and our people", archived copy]. Die Apologie über das *sola fide* 100, 73. [Ed. – *Trigl.* 141, Art. IV [II], 73; BookOfConcord here, #69-74, esp. #73) Luthardt, Dogmatik, S. 303: „Wenn Luther Röm. 3, 28 'allein' hinzufügte (auch von Erasmus verteidigt), so ist dies vollkommen gerechtfertigt durch den Ausschluß der andern einzig denkbaren Möglichkeit, der ἔργα νόμον." Thomasius, Dogm. III, 2, 210: „Das *sola fide* ist nicht nur wörtlich ausgesagt Gal. 2,16: εάν μη διά πίστεως und durch die vorhin angeführten näheren Bestimmungen bestätigt, sondern auch durch den ganzen Zusammenhang sowohl des Galater- als des Römerbriefes bezeugt." Luther legt den Römischen, die seine Übersetzung als Schriftfälschung bezeichneten, in der Verteidigung seiner Übersetzung die adäquaten Prädikate bei. über das *sola fide* bei Kirchenvätern und Römischen: L. u. W. 1916, S. 548 f. — Luther über Gal. 5, 6: *Non dicit Paulus: Fides, quae per caritatem iustificat, nec dicit: Fides, quae per caritatem gratum facit. Talem textum ipsi* [die Römischen] *fingunt et huic loco per vim intrudunt. Multo minus dicit: Caritas gratum facit. Sed dicit: Fides, quae per caritatem operatur. Opera fieri dicit ex fide per caritatem, non iustificari hominem per caritatem. At quis est tam rudis grammaticus, qui non ex vocabulorum virtute intelligat, aliud esse iustificari, aliud operari? (Ad Gal. Erl. II, 322;* St. L. IX, 633 f.) — Luther über Röm. 1,17: ο δίκαιος εκ πίστεως ζήσεται: *Spiritus Sanctus, qui dat omnibus os et linguam, novit etiam loqui. Bene potuisset dicere, ut Sophistae impie nugantur: Iustus ex fide (caritate) formata vivit. Sed consulto omisit hoc et simpliciter dixit: Iustus ex fide .vivit. Abeant igitur Sophistae in malam crucem cum sua impia et pestilente glossa! (L. c. II, 3 sq.* St. L. IX, 359.)

1507) *The Catholic Encyclopedia*, sub "Faith." [sub. "Faith, Protestant Confessions of", pp. 760 ff.]

the obnoxious *sola* (alone) the article" (der vierte Artikel der Augustana ist gemeint) "might be glossed in Catholic sense." Ebenso Eck im 16. Jahrhundert. Melanchthon berichtete 1530 aus Augsburg an Luther über Eck: „Was die Lehre belangt, steht es also: Eck kavilliert das Wort *sola*, wenn wir sagen, der Mensch werde allein durch den Glauben gerecht. Doch hat er die Lehre an sich selbst nicht verdammt, sondern sagte, daß die Unerfahrnen sich ärgerten. Denn ich habe ihn gezwungen zu bekennen, daß die Gerechtigkeit von uns dem Glauben recht zugeeignet werde."[1508] Luther antwortete: „Du schreibst, Eck sei von dir gezwungen worden zu bekennen, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden; o daß du ihn doch gezwungen hättest, nicht zu lügen!" [1509] Luther hatte vollkommen recht. Wenn Eck das „allein" neben dem Glauben ausgelassen und dafür gesagt haben wollte, der Mensch werde „durch die Gnade und den Glauben" gerecht, so wollte er dadurch Raum gewinnen, unter „Gnade" nicht die gnädige Gesinnung Gottes, sondern die „eingegossene Gnade", das ist, die guten Werke, zu verstehen. Der Ausdruck „durch die Gnade und den Glauben" gewann für Eckten Sinn: „durch die guten Werke und den Glauben" wird der Mensch gerecht vor Gott. Das *sola* neben *fide* hingegen schließt die *gratia infusa*, die Werke, aus und zwingt, unter der „Gnade" in der Rechtfertigung die gnädige Gesinnung Gottes (*favorem Dei propter Christum*) oder die Vergebung der Sünden um Christi willen zu verstehen.[1510] Auch Melanchthon merkte den Trug Ecks, wenn er in seinem Schreiben an Luther hinzusetzte: „Aber der Narr" — nämlich Eck — „versteht das Wort Gnade nicht." Gerhard sagt in bezug auf den Nutzen des Ausdrucks „allein durch den Glauben": „Durch die Partikel *sola* wird die Hinterlist der Gegner entdeckt, weshalb sie dieselbe auch mit so großem Haß verfolgen."[1511] Aber wir müssen uns auch hier wieder an die Tatsache erinnern, daß schließlich kein Ausdruck, auch nicht das *sola fide*, vor dem Mißbrauch sicher ist. Hase weist darauf hin, daß selbst Rationalisten ohne Gewissensbedenken behaupten, ihre Moral- und Tugendlehre

---

1508) St. L. XVI, 1401. *Corpus Ref.* II, 299. De Wette IV, 145. Baier, ed. Walther, III, 5.

1509) St. L. XVI, 1403.

1510) Vgl. die ausführliche Darlegung, S. 5—17.

1511) *L. de iustif., § 166: Per particulam sola insidiae adversariorum deteguntur, inde etiam tanto eam persequuntur odio, ut nos Fidesolarios propter eius usum appellant.*

komme durch das *sola fide* zum Ausdruck.[1512] Auch die Synergisten alter und neuer Zeit haben nicht auf den Gebrauch des *sola fide* verzichtet, wiewohl sie bei ihrer Fassung des Glaubens als sittliche Tat, rechtes Verhalten, Selbstbestimmung usw. den Glauben selbst unter die Kategorie der menschlichen Leistung bringen und so nicht das kicke und daher auch nicht das *sola fide* im schriftgemäßen Sinn festhalten. Selbst die neueren „Erlebnistheologen" gebrauchen noch das *sola fide*, obgleich sie alle Voraussetzungen desselben, die *satisfactio vicaria* und die *iustificatio per verbum evangelii*, aufgegeben haben.[1513]

d. Zur Rechtfertigung ist auch nicht die Gegenwart der guten Werke nötig. (*Neque praesentia operum ad iustificationem requiritur.*) Freilich hat der Glaube die guten Werke stets bei sich. Diese Wahrheit ist auch immerfort einzuschärfen, wenn es sich darum handelt, vor fleischlicher Sicherheit oder einem eingebildeten Glauben (*fides acquisita*) zu warnen, wie 2 Kor. 13,5: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid; prüfet euch selbst!" Aber zu sagen, daß die Gegenwart der guten Werke zur Erlangung der Rechtfertigung nötig sei, ist ein grober Verstoß gegen die Schriftlehre. Auch wenn man zugesteht, daß die Erfinder des Ausdrucks es gut gemeint haben, nämlich vor einem eingebildeten Glauben warnen wollten, so ist doch der Ausdruck in keiner Weife zu billigen. Kommen, wie die Schrift lehrt, bei der Rechtfertigung die Werke überhaupt nicht in Betracht, weil die Rechtfertigung von den Werken gänzlich unabhängig ist, so ist auch die Gegenwart der Werke zur Rechtfertigung nicht nötig. Wer die Gegenwart der Werke zur Erlangung der Rechtfertigung fordert, der gibt — wenn er weiß, was er sagt — *eo ipso* die Schriftlehre Preis, daß die Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke geschieht. Und in der praktischen Anwendung kann der verkehrte Ausdruck nur zum Zweifel an der göttlichen Sündenvergebung führen,

---

1512) Hase, Ev. Dogmatik, S. 333: „Auch der Rationalismus hat mit mehr oder minder christlicher" (!) „Bestimmtheit den Satz verteidigt, daß der Glaube allein selig mache und die Werke aus dem Glauben kommen. Man verstand dann unter *sola fides* ‚das Innerliche im Gegensätze des Äußerlichen': *sola vera fide, i. e., animo ad Christi. exemplum eiusdemque praecepta composito et ad Deum converso*."

1513) Was Luther von den Schwärmern sagt, findet seine Anwendung auf die gesamte moderne Theologie: „Sie haben also nichts von uns gelernt, als daß sie die Worte nachsprechen, die Sache selbst halten sie nicht fest." (IX, 197.)

die hoch durch Christum völlig vorhanden ist und im Evangelium dargeboten wird. Die Sachlage wird auch nicht dadurch gebessert, daß man zwischen Verdienst und Gegenwart der guten Werke unterschieden und gesagt hat: nicht das Verdienst der guten Werke, sondern lediglich ihre Gegenwart sei zur Rechtfertigung nötig. Denn auch bei dieser Unterscheidung wagt der erschrockene Sünder es nicht, die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden im Glauben zu ergreifen, sondern er wird nach der angeblich nötigen Gegenwart der guten Werke Umschau halten. Kurz, die Rechtfertigung ist durch die Redeweise, daß die Gegenwart der Werke zur Rechtfertigung nötig sei, praktisch auf das Gebiet des Gesetzes verlegt. Die Konkordienformel tut daher recht daran, wenn sie die Rede, daß die Gegenwart der guten Werke zur Rechtfertigung nötig sei, unter die Zu verwerfenden Irrlehren rechnet.[1514] Die Dogmatiker sagen richtig: *Fides nunquam est sola, sed iustificat sola*.

e. Die Rechtfertigung hat keine Grade. (*Iustificatio non admittit gradus, non fit successive, non recipit magis et minus*.) Die Rechtfertigung hat keine Grade und kann keine Grade haben, sondern ist, wo sie ist, vollkmmen, weil sie in der Vergebung der Sünden besteht (Röm. 4, 7 f.), die Christus vollkommen erworben hat und im Evangelium zusagt (Luk. 24, 47). Wer daher das Evangelium glaubt, hat damit die ganze Rechtfertigung. Daher bekennen die Gläubigen:χαρισάμενος νμϊν πάντα τα παραπτώματα,[1515] und: Δικαιωΰέντες ονν εκ πίστεως ειρήνην Ηχομεν προς τον θεόν.[1516] Luther drückt dies so aus, daß die Rechtfertigung durch den Glauben nicht „stücklich", sondern „auf einen Haufen kommt". Er sagt: „Die Rechtfertigung kommt nicht durch Werke, sondern allein aus dem Glauben, ohne alle Werke, nicht mit Stücken, sondern auf einen Haufen. Denn das Testament hat alles in sich, Rechtfertigung, Seligkeit, Erbe und Hauptgut. Es wird ganz auf einmal, nicht stücklich, besessen durch den Glauben."[1517]

1514) M. 530, 23; 620, 43.

1515) Kol. 2, 13. Meyer z. St.: „Dieses ^apcaa/uevoc ist die den Gläubigen, als sie gläubig wurden, widerfahrene Zueignung der Versöhnung von seiten Gottes; der objektive Sühnakt durch den Tod Christi war vorangegangen und wird V. 14 beschrieben."

1516) Röm. 5,1. Der „Friede mit Gott" setzt voraus, daß die mit dem Glauben eingetretene Rechtfertigung nicht eine teilweise, sondern eine vollständige ist.

1517) St. L. XII, 219 ff. Bekenntnisaussagen: 358, 6 [Third Article]; 480, 100; 324 f.; 614, 22.

Es gibt Grade im Glauben. Aber der schwache Glaube rechtfertigt ebenso vollständig wie der starke. Luther, XI, 1840: „Darum sind wir alle gleich in Christo durch den Glauben. Obgleich St. Peter einen stärkern Glauben hat denn ich, so ist es doch gleich derselbige Glaube in Christum. Denn derselbige Christus wird von seinem Vater unter alle in die Rapuse geworfen; wer ihn krieget, der hat ihn ganz, er kriege ihn stark oder schwach, da liegt nichts an." Wer mit Rom Grade der Rechtfertigung annimmt oder von einer Mehrung der Rechtfertigung redet,

---

1518) *Trid., sess. 6, c. 10: Iustificati . . . per observationem mandatorum Dei et ecclesiae in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur.* Ebendafelbst, *can. 24: Si quis dixerit, iustitiam acceptam — non augeri coram Deo per bona opera — anathema sit*. Nach römischer Lehre ist die Rechtfertigung ein Prozeß, der sich über das ganze Leben und über dieses hinaus ins Fegfeuer erstreckt. Der Glaube ist nur der Anfang oder die Wurzel der Rechtfertigung (kess. 6, e. 8). Er gehört mit einer ganzen Reihe von Akten zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Die römische Lehre von der Rechtfertigung stellt sich nach dem Tridentinum so dar: Zur Rechtfertigung ist eine Vorbereitung (*praeparatio, dispositio*) nötig. Zu dieser Vorbereitung gehören nach sess. 6, e. 6, die folgenden Stücke: 1. der Glaube, freilich nicht der Glaube, der Vergebung der Sünden um Christi willen glaubt — der Glaube wäre eine Anmaßung (a. a. O., e. 9) —, sondern der historische Glaube, welcher das vom Gott Geoffenbarte glaubt; 2. die Furcht vor Gottes Zorn der Sünden wegen; 3. die Hoffnung, daß Gott gnädig sein werde, nämlich später, nach Absolvierung einer langen Reihe von Akten; 4. der Anfang der Liebe zu Gott; 5. die Buße, welche vor der Taufe nötig ist und „etwas Haß" (*odium aliquod*) gegen die Sünde einschließt; 6. der Vorsatz, die Taufe zu empfangen; 7. der Vorsatz, die Gebote Gottes zu halten. Auf diese „Vorbereitung" folgt (a. a. O., c. 7) die „Rechtfertigung selbst”, die aber nicht bloß als Vergebung der Sünden aufgefaßt werden darf, sondern auch die Heiligung umfaßt (*dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis*), so daß auch die Rechtfertigung selbst nicht in einer Gerechterklärung, sondern in einer inneren Umwandlung eines Ungerechten in einen Gerechten besteht (*non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nos recipientes*). Alles, sowohl die *praeparatio* als die *iustificatio ipsa*, geschieht unter menschlicher Mitwirkung (*secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*). Aber auch wenn jemand die „Rechtfertigung selbst” durchgemacht hat, darf er doch nicht gewiß dafürhalten, daß Gott ihm gnädig sei, *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum* (a. a. O., c. 9). Der Abschluß kommt erst im Fegfeuer. Das Anathema soll den treffen, der zu sagen wagt, daß „nach empfangener Rechtfertigung" nicht noch eine Schuld der zeitlichen Strafe übrigbleibe, die entweder in dieser Welt oder im Fegfeuer zu bezahlen sei". (*Sess. 6, can. 30.*) über die

zeigt damit, daß er die Rechtfertigung nicht aus dem Glauben an Christum, sondern aus einer dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit (*iustitia infusa sive inhaerens*) lehrt, also die christliche Rechtfertigungslehre ausgegeben hat. Für eine stufenweise Rechtfertigung haben nicht nur die Römischen, sondern auch Protestanten (Hengstenberg) sich irrtümlicherweise aus Luk. 7, 36 ff. berufen, wie näher unter dem Abschnitt „Die Rechtfertigung aus den Werken" darzulegen ist.

f. Die Vergebung der Sünden bezeichnet die ganze Rechtfertigung, nicht bloß einen Teil derselben. Wenn die Apologie sagt (100, 76): „*Consequi remissionem peccatorum est iustificari*", und" die Konkordienformel (528,7): „Das Wort ‚rechtfertigen' in diesem Artikel heißt absolvieren, das ist, von Sünden ledig sprechen", und noch bestimmter (616, 30)., „daß die Gerechtigkeit des Glaubens bestehe allein in gnädiger Versöhnung oder Vergebung der Sünden", so ist das völlig schriftgemäß, weil Paulus Röm. 4, 6—8 für „rechtfertigen" Sünde vergeben und Sünde nicht zurechnen einsetzt und damit die ganze Rechtfertigung bezeichnet. Es ist keine empfehlenswerte Lehrmethode, wenn einige lutherische Lehrer die Rechtfertigung in zwei Akte einteilen wollten, nämlich in die Zurechnung des Verdienstes Christi und die Vergebung der Sünden, oder auch umgekehrt, in die Vergebung der Sünden und die Zurechnung des Verdienstes Christi.[1519)]

---

römische *iustificatio prima* und *secunda*, die sachlich ungefähr mit der *praeparatio* und *iustificatio ipsa* zusammenfällt, vgl. Chemnitz, *Examen, De iustif.*, p. 152 sq. Die römische Lehre von der Rechtfertigung läßt sich kurz so zusammenfassen: Christus hat uns so viel verdient, daß wir uns selber die Seligkeit verdienen können, anfänglich *de congruo*, dann auch *de condigno*. Auch das Augsburger Interim (1548) offenbarte den Abfall von der christlichen Lehre durch die Aufnahme der stufenweisen Rechtfertigung. (Gieseler III, 1, 347.) Sie wurde auch von Andreas Osiander gelehrt, (*Disp. de justificatione, thes. 79*: durch den Glauben *de die in diem magis unimur,* nämlich mit der göttlichen Natur des Sohnes Gottes.) Die stufenweise Rechtfertigung (minus Fegfeuer) lehren auch alle neueren Theologen, die den Glauben in der Rechtfertigung als „Keim" oder „Anfang" einer folgenden sittlichen Entwicklung fassen (wie Martensen, Dogmatik, S. 368) oder „die Umprägung des Lebens der Menschheit" in die subjektive Versöhnung aufnehmen (wie alle Vertreter der „Garantietheorie"; Kirn, Dogmatik, S. 118).

1519) Vgl. die dogmengeschichtliche Darlegung bei Baier III, 283 sqq..; Hebenstreit, *Syst.* III, 1237 sqq. Quenstedt ist (II, 753) bemüht, die Einheit festzuhalten: „Die Zurechnung des Verdienstes Christi ist der Sache nach die Vergebung der Sünden, und die Vergebung ist die Zurechnung der Gerechtigkeit

Luther redet völlig schriftgemäß, wenn er immer wieder sagt: Der Christen Gerechtigkeit oder Frömmigkeit vor Gott heißt: „Vergebung

---

Christi, so daß jeder Ausdruck, für sich genommen, das ganze Wesen der Rechtfertigung ausdrücken kann. Weshalb auch der Apostel Paulus Röm. 4 „Sünde vergeben" und ‘Gerechtigkeit zurechnen" in der Beschreibung der Rechtfertigung miteinander vertauscht, nicht aber als Teile, die ein Ganzes ausmachen, hinstellt." Römische, Unitarier, Schwärmer und neuere Theologen haben geleugnet, daß man von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi reden könne. Sie wollen zugeben, daß nach der Schrift der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, wobei die Römischen unter Glauben die ückss saritsts kormsta, verstehen, die Sozinianer den Gehorsam gegen die Gebote Christi Glauben nennen und die Schwärmer und neuere Theologen an den Glauben denken, insofern der Glaube die Einwohnung Christi vermittele oder den Keim der Heiligung darstelle. Aber die Schrift lehre nicht, daß Christi Gerechtigkeit dem Sünder in der Weise zugerechnet werde, daß der Sünder durch Christi Gerechtigkeit vor Gott gerecht sei. Daß die Genannten hierin irren, zeigen klar Schriftaussagen wie Röm. 5, 19: δίά τής νπάκοής τον ενός (dafür V. 18: δί ενός δικαιώματος) δίκαιοι καταοταϑήσονται οι πολλοί. Auch 1 Joh. 2, 1 wird die Wirksamkeit der Fürsprache Christi im Falle des Sündigens der Christen damit begründet, daß der Fürsprache einlegende JEsus Christus „gerecht", δίκαιος, ist, also mit seiner Gerechtigkeit sie deckt. — Holtzmann (II, 140) nimmt eine andere Stellung ein. Er sagt: wenn auch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht „direkt nachweisbar" sei, so werde sie doch Röm. 5,17—19 „nahe gestreift". Aber man behalte an dieser Stelle die Parallele zwischen Adam und Christus im Auge. Wie Adams Sünde durch Zurechnung ans „die Vielen" in der Weise überging, daß „die Vielen durch Adams Sünde als Sünder dargestellt wurden" (αμαρτωλοί κατεοϑάτηοαν), so geht auch Christi Gerechtigkeit durch Zurechnung aus „die Vielen" in der Weise über, daß die Vielen durch Christi Gerechtigkeit als Gerechte dargestellt werden (δίκαιοι κατασταϋ·ήσονται). Damit ist die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht bloß „nahe gestreift", sondern direkt ausgesagt. — Was die δικαιοσύνη ϑεοΰ, Röm. 1,17 usw., betrifft, so steht in Frage, ob der Ausdruck „die Gerechtigkeit vor Gott", das heißt, die Gerechtigkeit, die vor Gott als Gerechtigkeit gilt, bezeichne, oder „die Gerechtigkeit von Gott", das heißt, die Gerechtigkeit, die von Gott kommt und von Gott gegeben wird. Die erstere ist die Fassung Luthers in der Übersetzung. Mit Luther stimmen von Neueren Fritzsche, Köllner, Umbreit, Philippi, I. Weiß, Stöckhardt. Sie berufen sich aus Röm. 3, 20: ικαιονσ&αι ενώπιον ϑεον Gal. 3, 11: ονδεις δικαιούται παρά τφ ϑεφ; Röm. 2, 13: δίκαιοι παρά τφ ϑεφ. Die letztere Fassung vertreten Winer, Meyer und vielleicht die Mehrzahl der Neueren. Sie verweisen auf Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεάν τή αύτον χάριτι und namentlich aus Phil. 3, 9: τήν εκ ϑεοϋ δικαιοούνην. Allein, an letzterer Stelle ist das εκ ϑεον durch den Gegensatz μή εχων έμήν δικαιοσύνην veranlaßt, wie Philippi bemerkt. Nimmt man noch 2 Kor. 5, 21 hinzu: ίνα ημείς γινώμεϋ·α δικαιοσύνη ϑεον, so wird man sich für die Fassung Luthers entscheiden. Der Gedanke: „damit wir würden die von Gott kommende Gerechtigkeit" liegt ferner als der Gedanke: „damit wir würden die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt". Sprachlich oder außerhalb des Zu-

der Sünden " [1520] Christi Verdienst kommt dabei voll zur Geltung, nämlich als Voraussetzung für die Vergebung der Sünden. Denn auf die Frage, warum Gott uns die Sünde vergibt oder uns rechtfertigt, lautet die Antwort der Schrift: διά τής άπολντρώσεως τής εν Χριοτώ Ιησον unb: δι’ ενός (nämlich Christi) δικαιώματος, διά τής νπακοής τον ενός.[1521] Daher sagt auch die Konkordienformel, wo sie die Begriffe genau ordnet (616, 30): „Verwegen und'auf daß . . . auch dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes feine gebührliche Ehre gegeben werde, so lehret die Schrift, daß die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott bestehe allein in gnädiger Versöhnung oder Vergebung der Sünden, welche aus Gnaden um des einigen Verdiensts des Mittlers Christi willen uns geschenket und allein durch den Glauben in der Verheißung des Evangelii empfangen wird." [1522] Die verschiedenen Benennungen des Objekts des Glaubens müssen nicht dazu gemißbraucht werden, schriftwidrige Teilungen des Objekts vorzunehmen. Es ist durchaus festzuhalten: Wie auch immer das Objekt des rechtfertigenden Glaubens benannt sein mag, ob Christus (Röm. 3, 22) oder Gott (Röm. 4, 3) oder Christi Gerechtigkeit (Röm. 6, 18; 1 Joh. 2, 1) oder Christi Blut und Tod (1 Kor. 2, 2; Röm. 6, 9) oder Christi Auferweckung von den Toten (Röm. 10, 9; 4, 24) oder Christi Name (1 Joh. 6,13) oder Gottes Zeugnis

---

sammenhangs sind wegen der Vieldeutigkeit des griechischen Genitivs beide Fassungen möglich. Auch bringen beide Fassungen Schriftgedanken zum Ausdruck, wie aus den angeführten Schriftstellen hervorgeht. Für Luthers Fassung hat I. Weiß noch auf die Genitive 2 Kor. 1, 12, Gal. 6, 16, Kol. 2, 19 hingewiesen. Vgl. Holtzmann, II, 140. Jede Ausdeutung der δικαιοσύνη ϑεον in der Richtung der *iustitia inhabitans* oder *infusa* ist durch das hinzugefügte εκ πίστεως είς πίστιν ausgeschlossen, weil das εκ πίστεως dem έξ έργων im ausschließenden Gegensatz steht und nur der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, der zum Objekt hat τον δικαιονντα τον ασεβή, Röm. 4, 5. Das είς πίστιν neben dem εκ πίστεως, 1,17, ist 3, 22 näher bestimmt durch είς πάντας καί επί πάντας τους πιστεύοντας. Weil zur δικαιοσύνη ·ϑεον gehört, daß sie εκ πίστεως und nicht εξ έργων ist, so kommt sie auch nicht über die Werke Tuenden (εργαζομένους), sondern über die Glaubenden (πιστεύοντας).

1520) St. L. XI, 1730. 1731; V, 594; XIII, 771.

1521) Röm. 3, 24; 5, 18. 19.

1522) Dieselbe Ordnung der Begriffe hat die Augsburgische Konfession, Art IV, wenn sie sagt: „daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden, um Christus' willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird".

von seinem Sohne (1 Joh. 5, 10) oder das Evangelium (Röm. 1, 16) usw.: gemeint ist stets Christus, insofern er durch seine stellvertretende Genugtuung den Menschen Vergebung der Sünden erworben hat, Gott, insofern er um Christi willen den Menschen gnädig ist, das Evangelium, insofern es εὐαγγέλων τής χάριτος τον ϑεον (Apost. 20, 24), τής ειρήνης (Eph. 6, 15) ist, kurz, gemeint ist stets die gnädige Vergebung der Sünden um Christi willen. Die Augsburgische Konfession sagt in bezug auf das Objekt des Glaubens, der wahre Glaube glaube nicht bloß die „Historie"", daß Christus gelitten habe und auferstanden sei, sondern auch “effectum historiae", die Wirkung oder Frucht der Historie, „nämlich diesen Artikel: die Vergebung der Sünden"".[1523] Und Luther erinnert daran, daß wir den zweiten Artikel des Apostolischen Symbolums nur dann recht beten, wenn wir bei den einzelnen Stücken hinzufügen: „für mich", nämlich: zur Vergebung der Sünden. Auch Evangelium, Taufe und Abendmahl sind ja Gnadenmittel nur dadurch, daß sie *primo loco* Vergebung der Sünden um Christi willen darbieten und geben.[1524] Es ist hier auf eine Abweichung von Schrift und Bekenntnis aufmerksam zu machen, die sich bei einem Teil der lutherischen Theologen findet. Während Schrift und Bekenntnis bei der Beschreibung des Objekts, das der rechtfertigende Glaube ergreift, die Ausdrücke Christus, Christi Gerechtigkeit, Christi Gehorsam, Christi Leiden, Christi Verdienst, die Vergebung, die Rechtfertigung usw. *promiscue* und als Synonyma gebrauchen,[1525] wollten namentlich spätere Theologen zwischen Christi Verdienst als dem „rechtfertigenden Gut" (*bonum iustificum, res iustifica*) und der Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden selbst unterscheiden

---

1523) A. C. XX, 45, 23: „Es geschieht auch Unterricht, daß man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlose haben, die auch die Historie glauben, daß Christus gelitten habe und auserstanden sei von den Toten, sondern man redet vom wahren Glauben, der da glaubt, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünden haben" (lat. Text: *quae credit etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum*).

1524) Schmalk. Art. 319, 45.

1525) Christi Gehorsam 616, 30, Gottes Gnade und Christi Verdienst 618,38, Gottes Gnade in Christo 619, 41, der durch Christum gnädige Gott 105, 100, die verheißene Barmherzigkeit 96, 55. 56, die Vergebung der Sünden 616, 30; 100, 72; 97, 57; 102, 84; 94,45: *credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum*, die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung 102, 84.

und nur Christum oder Christi Verdienst (das *bonum iustificum*), nicht aber die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung selbst (*ipsam remissionem peccatorum, ipsam iustificationem*) das Objekt des Glaubens sein lassen.[1526] Diesen Punkt vornehmlich hatte Walther im Auge, wenn er von einer „Trübung" der Rechtfertigungslehre bei den späteren lutherischen Lehrern zu reden pflegte.[1527] Wenn diese Unterscheidung zwischen *bonum iustificum* und *iustificatio* wirklich durchgeführt würde, was glücklicherweise nicht durchweg geschieht, so wäre die praktische Folge die, daß die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung nicht direkt auf Grund der Gnadenzusage in den objektiven Gnadenmitteln geglaubt werden könnte, sondern in jedem Falle erst durch einen Rückschluß aus der Tatsache des Glaubens oder durch die Reflexion auf das Vorhandensein des Glaubens erkannt werden könnte.[1528] Mit andern Worten: Der vom Gesetz Gottes getroffene Sünder wäre bei der Frage: „Vergibt mir Gott meine Sünden?" nicht aus die im Evangelium ausgesprochene Vergebung der Sünden zu verweisen, sondern zunächst zur Selbstprüfung anzuhalten, ob er auch bereits den Glauben an das „*bonum iustificum*" habe. So käme der Glaube, insofern er rechtfertigt, nicht auf die objektive Gnadenzusage in den Gnadenmitteln, sondern auf sich selbst zu stehen. Das richtige Axiom, daß zur Rechtfertigung die *fides directa* genüge und die *fides reflexa* nicht nötig sei, wäre aufgegeben.[1529] Um dieser Abirrung zu wehren, hat Walther seiner

---

1526) So an einigen Stellen auch Gerhard, *L. de iustif., § 179*: *Non dicimus, iustificationem, sed iustitiam Christi per fidem nobis applicari.* Und vorher: *In propriis locutionibus non dicimus, iustificationem apprehendi per fidem, sed dicimus, Christum et in Christo Dei misericordiam, remissionem peccatorum, iustitiam et vitam aeternam apprehendi per fidem et hoc modo fieri iustificationem*. [See English ed. II, p. 540, n. 71]

1527) L. u. W. 1876, S. 193 ff. [Full text **here**]

1528) Auf diesen Punkt hat auch Hönecke aufmerksam gemacht (Dogmatik III, 404): „Man muß die Frage nach der Gewißheit über die Wahrheit und Wirklichkeit unsers Glaubens sehr sorgfältig von der Frage nach der Gewißheit der Rechtfertigung durch den Glauben unterscheiden; denn sobald man in die erste Frage hineingeriete, käme man auf subjektives Gebiet, auf Art, Beschaffenheit usw. des wahren Glaubens, und damit würde, weil nichts Eigenes, Subjektives hör Gott Gerechtigkeit sein kann, die Rechtfertigung ungewiß."

1529) Vgl. den Abschnitt „Der seligmachende Glaube ist *fides directa*", S. 532. Hiernach ist auch die Frage zu beantworten, ob die Absolution bedingt oder unbedingt zu erteilen sei. Mit Recht sagt Walther, Pastorale, S. 164: „Hat der Prediger starke Zweifel, ob der Beichtende bußfertig und auf-

Ausgabe von Baiers Kompendium unter dem *Locus de iustificatione* eine längere Reihe von Zitaten eingefügt, in denen aus die Gnadenmittel als *causa media* der Rechtfertigung von seiten Gottes und auf die „allgemeine schon geschehene Rechtfertigung" als Grund der Rechtfertigung durch den Glauben hingewiesen ist.[1530] Gegen die Theologen, welche nicht die objektive Rechtfertigung Objekt des rechtfertigenden Glaubens sein lassen, ist das Zitat von Carpzov (Baier III, 286) gerichtet, worin Carpzov darlegt, daß nicht die durch den Glauben angeeignete, sondern die objektive, von Christo erworbene und in den Gnadenmitteln zur Aneignung dargebotene Vergebung der Sünden Objekt des Glaubens sei, insofern er rechtfertigt.[1531]

---

richtig sei, ohne daß er doch denselben überführen und abweisen könnte, so darf der Prediger seinem Gewissen nicht damit zu helfen suchen, daß er der Absolutionsformel allerlei Bedingungen oder Warnungen und Drohungen beifügt." Mit Recht schrieb Christian Chemnitz gegen Paul Tarnov, der für die bedingte Absolutionsformel eingetreten war, daß dann auch Taufe und Abendmahl bedingt zu erteilen wären und die Gewißheit der Vergebung der Sünden aus die Reue und den Glauben des Beichtenden zu stehen käme anstatt auf die objektive Gnadenzusage um Christi Verdienstes willen. Vgl. L. u. W. 1876, S. 193 ff.: „Ist die Absolution kategorisch oder hypothetisch zu sprechen?"

1530) Baiers Kompendium III, 260 ff. 271 ff. Walther bemerkt dazu in seinem Handexemplar: „Die *causa media* von seiten Gottes — die Gnadenmittel — die Verheißung — fehlt in der ganzen, Darstellung." „Allein aus der Lehre von der allgemeinen schon geschehenen Rechtfertigung erklärt sich's, warum der Glaube gerecht macht. Dies fehlt auch in dieser Darstellung" (bei Baier). [English ed. II, p. 541, no. 74]

1531) Carpzov (*Isagoge in libr. symb., p. 208 sq*; bei Baier III, 285): „Die Vergebung der Sünden wird auf doppelte Weise betrachtet: einmal, wie sie von Christo erworben ist und in Wort und Sakrament als ein von Gott verheißenes und für die Sünder bestimmtes Gut zum Suchen und Haben dargeboten wird (*quaerendum et habendum offertur*), sodann aber, wie sie [die Vergebung der Sünden] bereits angenommen (*accepta*) und durch den Glauben angeeignet ist und besessen wird. ... In der ersteren Beziehung ist die Vergebung der Sünden Objekt des rechtfertigenden Glaubens, insofern er rechtfertigt (*quatenus iustificat*), und er ergreift jene Vergebung als eine Wohltat, die von Christo erworben und uns im Evangelium als ein zu unserer Seligkeit bestimmtes Gut dargeboten ist. In letzterer Beziehung [als bereits ungeeignete] ist die Vergehung der Sünden auch Objekt des rechtfertigenden Glaubens, aber nicht, insofern er rechtfertigt, sondern insofern er sich mit einem guten Objekt, nämlich der bereits empfangenen Vergebung der Sünden, beschäftigt und sich an demselben ergötzt und seine Freude hat. Wenn daher im 4. Artikel der Augsburgischen Konfession und in der Apologie die Vergebung der Sünden öfter als

8. Die Rechtfertigung aus den Werken. ^

Die Schrift lehrt auch eine Rechtfertigung aus den Werken. Es ist dies die Rechtfertigung, die vor Menschen geschieht und geschehen soll. Die Rechtfertigung vor Gott (ενώπιον ϑεον) geschieht in jedem Fall (πάσα σάρξ) ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben (Röm. 3, 20. 28) und fällt nicht unter die menschliche Beobachtung, weil wir Menschen den Glauben im Herzen nicht sehen können. Deshalb ist es Gottes Wille und Ordnung, daß wir Menschen über die Rechtfertigung oder den Gnadenstand anderer Menschen nach den Werken oder den wahrnehmbaren Früchten des Glaubens urteilen. Die Apologie sagt (113, 35): „Man kann den Glauben im Herzen andern nicht weisen und anzeigen denn durch die Früchte; die beweisen vor den Menschen den Glauben im Herzen." So spricht Christus zu der Sünderin in bezug auf ihre Rechtfertigung vor Gott (Luther: *interna remissio*), Luk. 7, 50: „Dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin mit Frieden." Aber dem Pharisäer Simon beweist Christus die Rechtfertigung des Weibes aus den Werken des Weibes: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel geliebt." Luther weist in seiner Disputation über Luk. 7, 47 [1532] darauf hin, daß dieselbe Ordnung auch jetzt noch in der christlichen Kirche gelte und zu gelten habe: „In solcher Weise werden auch in der Kirche die Sünder öffentlich (*publice*) absolviert, wenn sie rechtschaffene Früchte der Buße beweisen. Denn nicht können die öffentlich absolviert werden, welche offenbar in Sünden beharren

---

Objekt des rechtfertigenden Glaubens, insofern er rechtfertigt, angegeben wird, so wird sie nicht in der letzteren, sondern in der ersteren Beziehung betrachtet. Dies drückt die Apologie deutlich aus, wenn sie sagt: ‘Objekt des rechtfertigenden Glaubens sei die verheißene Barmherzigkeit", ‚die Vergebung der Sünden sei etwas, was um Christi willen verheißen ist"." Mit dieser Herausstellung der objektiven Rechtfertigung als Objekts des rechtfertigenden Glaubens widerlegt Carpzov zugleich einen Einwurf der Römischen. Diese finden nämlich einen Widerspruch darin, daß nach lutherischer Lehre die Rechtfertigung sowohl Objekt des Glaubens sei, als auch durch den Glauben sich vollziehe. Aber zwischen diesen beiden Tatsachen ist so wenig ein Widerspruch, daß sie vielmehr sich gegenseitig fordern. Weil die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden das von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Objekt des Glaubens ist, darum geschieht die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden durch den Glauben und durch nichts anderes als den Glauben, wie das lutherische Bekenntnis immer wieder betont (102, 84; 616, 30 usw.).

1532) Opp. v. a. IV, 398 sqq. St. L. VII, 1456 ff.

und nicht zeigen, daß sie Buße getan haben." An dieser Ordnung hat die christliche Gemeinde mit großem Ernst festzuhalten. Sie hat die Berufung aus den Herzensglauben bei dem offenbaren Fehlen der christlichen Werke zurückzuweisen und auf Rechtfertigung durch die Werke zu dringen. In dem Maße, wie die christliche Gemeinde es unterläßt, bei ihren Gliedern auf die Rechtfertigung aus den Werken zu dringen, reißt in ihrer Mitte die Zuchtlosigkeit ein und hört sie auf, für ihre Umgebung ein Licht der Welt und ein Salz der Erde zu sein. Die Rechtfertigung aus den Werken ist durch die ganze Schrift gelehrt. Joh. 13, 35: Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt"; Matth. 12, 37: „Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden."[1533] Aber nicht nur andere Menschen, sondern auch die einzelnen Christen selbst sollen von ihren Werken ein Rechtfertigungsurteil ablesen können. Dies kommt zum Ausdruck in Schriftaussagen wie den folgenden: 1 Joh. 3,14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder"; 1 Joh. 2, 3. 4: „Daran erkennen wir (γινώοκομεν), daß wir ihn erkannt haben (ἐγνώκαμεν), so wir seine Gebote halten. Wer da sagt: Ich habe ihn erkannt, und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner, und in solchem ist keine Wahrheit"; 2 Petr. 1,10: „Tut Fleiß, euren Beruf und Erwählung fest zu machen"; Matth. 6,14: „So ihr den Menschen ihre Fehle vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben." Die Apologie redet (136, 154 f.) so davon mit Bezug auf die zuletzt angeführte Stelle:. *Christus saepe* [1534] *annectit promissionem remissionis peccatorum bonis operibus, non quod velit bona opera propitiationem esse, sequuntur enim reconciliationem, sed propter duas causas. Altera est, quia necessario sequi debent boni fructus. Monet igitur, hypocrisin et fictam poenitentiam esse, si non sequantur boni fructus. Altera causa est, quia nobis opus est habere externa signa tantae promissionis, quia conscientia pavida multiplici consolatione opus habet. Iit igitur baptismus, ut coena Domini sunt signa, quae subinde admonent, erigunt et confirmant pavidas mentes, ut credant firmius remitti peccata: ita*

1533) Calov z. St.: *E sermonibus, qualis fides et pietas in pectore lateat, nec non incredulitas et impietas iudicium ferri potest et feretur, sive absolutorium, sive condemnatorium. Quid enim aliud sermones sancti quam fides sonans*?

1534) Hierher gehören auch die Seligpreisungen, Matth. 5, 1—12.

scripta et picta est eadem promissio in bonis operibus, ut haec opera admoneant nos, ut firmius credamus. Wir erinnern hier an das, was früher über das doppelte Zeugnis des Heiligen Geistes gesagt wurde.[1535)] Das innere Zeugnis (*testimonium internum sive directum*) ist dann und dadurch vorhanden, daß der Heilige Geist den Glauben an die objektive, durch Christum vorhandene und im Evangelium dargebotene, Gnade wirkt (Gnade == *favor Dei propter Christum*, „Gottes Huld oder Gunst" um Christi willen). Das äußere Zeugnis (*testimonium externum sive indirectum*) ist dann und dadurch vorhanden, daß der Heilige Geist die Früchte des Glaubens in uns und aus uns hervortreibt: die Liebe zu Gott und seinem Wort, die Liebe zum Nächsten, die Geduld, die Demut usw. (Gnade == *gratia infusa*). Dies äußere, in den guten Werken vorliegende Zeugnis des Heiligen Geistes von unserm Gnadenstande oder unserer Rechtfertigung ist sehr hoch zu schätzen, wie die Apologie in den angeführten Worten erinnert.[1536)] Weil es aber mit unfern guten Werken die Bewandtnis hat, daß sie wegen der ενπερίοτατος αμαρτία (Hebr. 12, 1) mit Sünden besteckt sind — denn „so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" —, so sind wir gerade durch den Blick auf unsere Rechtfertigung aus den Werken veranlaßt, uns fortwährend auf die Rechtfertigung vor Gott zurückzuziehen, die ohne Werke geschieht. Die Rechtfertigung aus dem Glauben und die Rechtfertigung aus den Werken müssen scharf unterschieden werden. Wer die Rechtfertigung aus den Werken in die Rechtfertigung vor Gott mengt, der geht der Rechtfertigung vor Gott verlustig (Gal. 5, 4) und erntet den Fluch (Gal. 3, 10); denn wir wissen ja (είδότες), sagt der Apostel, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern (εάν μή) durch den Glauben an JEsum Christum (Gal. 2, 16). — Was die Terminologie betrifft, so unterscheidet Luther „zweierlei" Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung, die „inwendige" und „auswendige". Die inwendige geschieht durch die Gnadenverheißung des Evangeliums und den Glauben, der die Gnadenverheißung ergreift. Das

1535) S. 534 f.

1536) Luther, *Opp. v. a. IV, 402: Est autem publica absolutio* [die Rechtfertigung aus den Werken und vor Menschen] *res magni momenti et mirabiliter fidem roborat et consolatur.* Gewaltig führt Luther aus, wie die einzelnen Christenwerke den Christen zu einer Absolution oder Rechtfertigung, werden, St. L. VII, 514 s.

ist die Rechtfertigung vor Gott. Die auswendige Rechtfertigung geschieht durch die guten Werke der Christen, die als Folge und Frucht der inwendigen Rechtfertigung unter die menschliche Wahrnehmung fallen und so die inwendige Rechtfertigung offenbar machen. Das ist die Rechtfertigung Vor Menschen. Luther schreibt (VII, 511) zu Matth. 6, 14: „Wie setzt Christus aber mit diesen Worten die Vergebung eben auf unser Werk und spricht: Wenn ihr dem Nächsten vergebt, so soll euch vergeben sein? Das heißt ja nicht die Vergebung auf den Glauben gestellt! Antwort: Die Vergebung der Sünde, wie ich sonst oft gesagt habe, geschieht zweierlei: einmal durchs Evangelium und Wort Gottes, welches empfangen wird inwendig im Herzen vor Gott durch den Glauben; zum andern äußerlich durch die Werke, davon 2 Petr. 1 sagt, da er von guten Werken lehret: ‚Liebe Brüder, tut Fleiß, euren Beruf und Erwählung festzumachen.' Da will er, daß wir solches sollen gewiß machen, daß wir den Glauben und Vergebung der Sünde haben, das ist, daß wir beweisen die Werke, daß man den Baum an den Früchten spüre, und offenbar werde, daß es ein guter und nicht ein fauler Baum sei. . Denn wo ein rechter Glaube ist, da folgen gewißlich auch gute Werke. Also ist ein Mensch beide auswendig und inwendig fromm und gerecht, beide vor Gott und den Leuten. Denn das ist die Folge und Frucht, damit ich mich und andere gewiß mache, daß ich recht glaube."

Ist es aber nicht schwer, sich in der Schrift zurechtzufinden, wenn sie in einer Reihe von Stellen die Werke von der Rechtfertigung so entschieden ausschließt und dann doch wieder an vielen Stellen eine Rechtfertigung aus den Werken lehrt? Durchaus nicht. Vielmehr steht es so, daß die Schrift mit der Rechtfertigung aus den Werken zugleich die Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehrt und bestätigt. Sehen wir uns nämlich die Werke näher an, auf Grund welcher die Rechtfertigung ausgesprochen wird, so gewahren wir, daß es Werke sind, die aus dem Glauben fließen oder den Glauben zur Voraussetzung haben. Es sind Dankopfer für die durch den Glauben bereits empfangene Vergebung der Sünden. Mit andern Worten, es sind Werke solcher Menschen, die bereits allein durch den Glauben vor Gott gerecht geworden sind. Woimmer daher von der Rechtfertigung aus den Werken die Rede ist, so ist dabei nie das „bloße Werk" oder das *opus externum* gelehrt und „des Glaubens vergessen", sondern im Gegenteil stets der

Glaube als das gelehrt, wodurch allein wir vor Gott gerecht werden.[1537] Wir dürfen daher auch nicht zugeben, daß irgendein Widerspruch vorliege und auszugleichen wäre, wenn die Schrift einerseits dem Glauben unter völligem Ausschluß der Werke die Rechtfertigung zuschreibt, andererseits die Rechtfertigung auch an die Werke hängt. Vielmehr steht es so, wie bereits gesagt wurde, daß die Rechtfertigung aus den Werken, im Sinne der Schrift gefaßt, in jedem Falle auf die Rechtfertigung hinführt und die Rechtfertigung einschärft, die ohne Werke geschieht. Sobald nämlich ein Mensch sich nach den Werken umsteht, an die die Schrift das Rechtfertigungsurteil hängt, wird er inne, daß es Werke sind, die nur der *iustificatus fide sine operibus* tun kann.[1538] Man begreift daher, wie Luther von den Leuten, die hartnäckig (*pertinaciter*) Luk. 7, 47 („Ihr sind die vielen Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet") der Rechtfertigung aus dem Glauben entgegenstellten, sagen konnte: „Sie sind zu meiden als Menschen von zerrütteten Sinnen." [1539] Hierher gehört,

---

1537) Apologie 149, 251: „Darum so der Text sagt, daß das ewige Leben werde gegeben denen, die Gutes getan haben, so zeiget er an, daß es werde denjenigen gegeben, so durch den Glauben an Christum zuvor gerecht find worden." Luther, VII, 513: „Das ist aber auch wahr, daß dies Werk, wie er's hier nennet" (nämlich dem Nächsten vergeben) „nicht ein bloß Werk ist wie andere, so wir uns selbst tun; denn es ist auch des Glaubens nicht dabei vergessen."

1538) Apologie 120, 67: „Diese einige *solutio* löset alle Sprüche auf, die wider uns angezogen werden, nämlich daß man das Gesetz ohne Christo nicht recht tun kann"; 115, 38: „Ehe wir ein Titel am Gesetz erfüllen, so muß erst da sein der Glaube an Christum, durch welchen wir Gott versühnet werden und erst Vergebung der Sünden erlangen"; 107, 110: *Non diligimus nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum*.

1539) Opp. v. a. IV, 402; St. L. VII, 1461. Luther, IX, 353 f.: „Die Widersacher können freilich schreien, die Schrift rede oft vom Tun und Wirken; wir aber antworten beständig, sie rede vom gläubigen Tun. Denn die Vernunft muß erst durch den Glauben erleuchtet sein, ehe sie Werke tun kann; wenn man aber die rechte Meinung und Erkenntnis von Gott hat, gleichsam als eine rechte Vernunft, bann tritt auch das Werk ins Leben (*incarnatur*) und wird dem Glauben einverleibt; so daß alles, was dem Glauben beigelegt wird, danach auch den Werken beigelegt werden kann, aber allein um des Glaubens willen. Es ist daher sehr nützlich, daß die, welche Theologie studieren, lernen, wohl zu unterscheiden zwischen dem rechten Tun und dem heuchlerischen Lun, dem sittlichen und theologischen. Denn die dies tun, werden leicht alle Stellen erklären können, welche die Gerechtigkeit der Werke aüfzurichten scheinen." Vgl. auch die ganze Ausführung der Apologie

was Luther von der *fides abstracta seu absoluta* und der *fides concreta, composita seu incarnata* sagt.[1540)]

9. Die Lehre von der Rechtfertigung und die Scheidung von Gesetz und Evangelium. ^

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung fällt sachlich zusammen mit der Scheidung von Gesetz und Evangelium. Christlich lehren wir von der Rechtfertigung nur dann, wenn wir sie lediglich aus dem Evangelium lehren und das Gesetz von der Erlangung der Rechtfertigung so ausschließen, als ob gar kein Gesetz, das sittliche Forderungen an den Menschen stellt und Drohungen gegen Delinquenten ausspricht, existierte. Diese Ausscheidung des Gesetzes von der Rechtfertigung fordert die Schrift. Die Gerechtigkeit vor Gott, die δικαιοαννη ϑεον, ist „ohne Gesetz", χωρίς νόμον, als eine Gerechtigkeit „durch den Glauben an JEsum Christum" im Neuen Testament geoffenbart und im Alten Testament be

---

(131, 133 ff.) über die Schriftstellen, die, weil sie von Werken handeln, von den Papisten gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben geltend gemacht wurden.. Hier wird auch dargelegt, daß Jakobus [James] „von Werken redet, welche dem Glauben folgen". Jakobus „schilt etliche faule Christen, welche allzu sicher waren worden, machten ihnen Gedanken, sie hätten den Glauben, so sie doch ohne Glauben waren". (S. 129, 123 ff.)

1540) *Ad Gal. I, 381 sq*.; St. L. IX, 349 ff.: „Wir Pflegen auch auf diese Weise den Glauben zu unterscheiden, daß der Glaube bisweilen ohne Werk genommen wird, bisweilen mit dem Werk. Denn wie ein Handwerker in verschiedener Weise von seinem Material redet und der Gärtner von einem Baume redet, bald wie derselbe ohne Frucht ist (*nuda*), bald wie er Frucht trägt, so redet auch der Heilige Geist in der Schrift in verschiedener Weise vom Glauben, bald (daß ich so sage) vom Glauben an und für sich selbst oder ohne Beziehung auf andere Dinge (*de fide abstracta vel absoluta*), bald vom Glauben, wie er in die Erscheinung tritt, mit andern Dingen verbunden oder Fleisch geworden ist (*de fide concreta, composita seu incarnata*). Der Glaube ist dann an und für sich selbst oder ohne Beziehung auf andere Dinge, wenn die Schrift an und für sich (*absolute*) von der Rechtfertigung oder von den Gerechtfertigten redet, wie man sehen kann in der Epistel an die Römer und an die Galater. .Wenn die Schrift aber von Belohnungen und Werken redet, dann redet sie von dem Glauben, wie er mit andern Dingen verbunden ist, in die Erscheinung tritt oder Fleisch geworden ist. Von diesem Glauben wollen wir etliche Exempel anführen, als Gal. 5, 6: ‚Der Glaube ist durch die Liebe tätig/ ... In diesen und ähnlichen Stellen, wo des Tuns Erwähnung geschieht, redet die Schrift immer von dem gläubigen Tun. . . . Alles, was den Werken beigelegt wird, kommt dem Glauben zu. Denn die Werke müssen nicht in sittlicher Weise (*moraliter*) angesehen werden, sondern in theologischer Weise und nach dem Glauben."

zeugt (Röm. 3, 21. 22). Und so vollzieht sie sich auch in jedem einzelnen Falle, in dem ein Mensch überhaupt vor Gott gerecht wird, „ohne des Gesetzes Werke", χωρίς έργων νόμον, durch den Glauben (Röm. 3, 28). Ein Mensch wird entweder ohne Gesetz gerecht vor Gott, oder er wird überhaupt nicht gerecht. Zwar geht der Rechtfertigung eine Wirkung des Gesetzes vorher. Durch das Gesetz kommt ja die Erkenntnis der Sünde (Röm. 3,20), die *terrores conscientiae*, die eine nötige *praeparatio* für die Wirkung des Evangeliums sind. Das ist gegen den Antinomismus festzuhalten. Aber die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung kommt lediglich aus dem Evangelium und ist daher auch lediglich aus dem Evangelium zu lehren. Und die Ausscheidung des Gesetzes muß eine „reinliche" oder völlige sein. Auch nicht ein Minimum von gesetzlicher Forderung darf in die Rechtfertigung gemengt werden. Gal. 5,9: „Ein wenig Sauerteig (μικρά ζύμη) versauert den ganzen Teig." [1541] Wir erinnern hier wieder an das Wort Luthers, wenn er sagt, daß die Vergebung der Sünden auch nicht von einem Vaterunser abhängig gemacht werden dürfe. Damit würde die Vergebung der Sünden auf das Gebiet des Gesetzes verlegt und völlig ungewiß werden, weil kein Christ infolge des ihm noch anhängenden Fleisches ein völlig gläubiges Vaterunser beten kann.[1542] Die Apologie Weist bei der Darlegung der Rechtfertigungslehre von Vorneherein darauf hin, daß der christliche Charakter dieser Lehre auf der scharfen Scheidung von Gesetz und Evangelium beruht, und daß die „*adversarii*" (die Papisten) es deshalb so grob in dem Hauptartikel der christlichen Religion versehen, Christi vollkommenes Ver-

---

1541) Hier in bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung, 1 Kor. 5, 6 vom Leben gesagt. Vgl. Luther z. St., St. L. IX, 642 ff.

1542) Luther, St. L. VIII, 749 s.: „Des muß ich ein Exempel sagen, so man liest von St. Bernhard, der solches versucht hatte und einem Freund klagte, daß es ihm so sauer würde, recht zu beten, und nicht könnte ein Vaterunser ohne fremde Zufälle ausbeten. Das nahm diesen sehr wunder, meinte, es wäre keine Kunst oder Arbeit. St. Bernhard wettet mit ihm, er soll's versuchen, es sollte einen guten Hengst gelten, allein daß er ihm gleichzu sagte. Dieser vermaß fich's, ohn' alle Mühe zu tun, fing an und betet: ‚Vater unser' usw. Aber ehe er über die erste Bitte kommt, fällt ihm ein, wo er das Pferd gewönne, ob ihm auch Sattel und Zaum dazu gebühre. Kurz, er kommt so weit mit Gedanken, daß er bald ablafsen mußte und St. Bernhard gewonnen geben. Summa, kannst du ein Vaterunser ohne einige andere Gedanken sprechen, so will ich dich für einen Meister halten. Ich vermag es nicht; ja, ich werde froh, wenn mir Gedanken einfallen, daß sie wieder dahin fallen, wie sie gekommen find."

dienst schmähen und die Gewissen in Trostlosigkeit verderben lassen, weil sie die Rechtfertigung anstatt allein aus dem Evangelium oder der Verheißung aus dem Gesetz lehren.[1543] Das Tridentinum spricht den Fluch aus über alle, die nicht das Gesetz in das Evangelium mengen.[1544]

Die Einmischung des Gesetzes in die Rechtfertigung tritt in mannigfacher Gestalt auf. Sie liegt in den folgenden Fällen vor: 1. wenn die *probitas naturalis* oder irgend etwas, das der natürliche Mensch vermag, zur Ursache oder Mitursache oder zu einem „Erklärungsgrund" für die Erlangung der Gnade gemacht wird;[1545] 2. wenn der rechtfertigende Glaube entweder selbst als Tugend, sittliche Tat, Selbstbestimmung, rechtes Verhalten usw. aufgefaßt,[1546] oder ihm die Rechtfertigung zugeschrieben wird, Insofern er der Anfang, der Keim, die Quelle der Heiligung und der guten Werke ist;[1547] 3. wenn der Glaube in der Rechtfertigung als ein vom Gesetz gefordertes Werk gefaßt wird, wie die Liebe, Gehorsam, Keuschheit usw.[1548] 4. Zum Gesetz gehören, wie Luther

---

1543) Apologie 87, 5; 106, 102; 115, 38; 119, 62; 120, 67; 126, 108. — S. 119, 62 heißt es von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, daß sie das Fundament der christlichen Rechtsertigungslehre und zugleich das Mittel sei, die Widerfacher leichtljch zu widerlegen. S. 126, 108: „Die Widersacher lehren darum also von der Liebe, daß sie uns Gott versöhne, denn sie wissen nichts vom Evangelio, sondern sehen allein das Gesetz an, wollen damit um eigener Heiligkeit willen einen gnädigen Gott haben, nicht aus Barmherzigkeit um Christus' willen. Also find sie allein Gesetzlehrer und nicht Lehrer des Evangelii."

1544) *Trident., sess. 6, can. 20*: Wer dasürhält, *quasi evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum: anathema sit*.

1545) Schmalk, Art. 311, 5—11. „Wenn ein Mensch tut, soviel an ihm ist, so gibt ihm Gott gewißlich seine Gnade." So alle Pelagianer, Semipelagianer, Synergisten. Der Mensch kann sich für oder wider den Himmel entscheiden nach der ihm von der Gnade gelassenen Freiheit. (Dieckhoff.)

1546) Apol. 96, 56; 103, 86; Konkordienf. 612, 12.

1547) Konkordienf. 612, 49: *Fidem iustificare initialiter vel partialiter vel principaliter et novitatem vel caritatem nostram iustificare etiam coram Deo vel completive, vel minus principaliter*. Noch ausführlicher ist diese Auffassung des Glaubens in der Rechtfertigung zurückgewiesen Apol. 99, 71.

1548) Auf eine Anfrage Melanchthons, ob man diese Auffassung des Glaubens in der Rechtfertigung, die die Auffassung des Sadoletus sei, passieren lassen könne, antwortet Luther, daß Sadoletus von der ganzen Sache nichts verstehe. E. A. 58, 353 f.: *Imaginatio Sadoleti fortassis haec est, quod fides sit opus*

erinnert, auch alle Warnungen vor Selbstbetrug und fleischlicher Sicherheit, 1 Kor. 10,12: „Wer sich lasset dünken, er stehe, mag wohl Zusehen, daß er nicht falle"; 2 Kör. 13,5: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüfet euch selbst!" Solche Warnungen sind auch den Christen vorzuhalten, insofern sie fleischlich sicher sind. Sie gehören aber nicht in die Rechtfertigung, wenn einem erschrockenen Sünder, wie dem Kerkermeister von Philippi (Apost. 16, 30), die Frage zu beantworten ist: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?" Hier ist die Antwort allein aus dem Evangelium zu geben: „Glaube an den HErrn JEsum Christum" und des Gesetzes ganz zu schweigen, weil die Rechtfertigung vom Gesetz völlig unabhängig ist.[1549] 5, Ebenso verbirgt sich sehr oft eine Einmischung des Gesetzes in die Rechtfertigung unter der Redeweise, daß die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt sei. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Wort „Bedingung" mehrdeutig ist. Es gibt, wie Luther erinnert, gesetzliche und evangelische Bedingungssätze, die der Form nach gleich, dem Inhalt nach aber völlige Gegensätze sind. Wir sagten früher: „Bei der Beschreibung des Gesetzeswillens Gottes durch den Satz: 'Wenn du das Gesetz hältst, wirst du selig' drückt das ,wenn' eine Leistung aus; bei der Beschreibung des göttlichen Gnadenwillens aber durch die Redeweise: 'Wenn du das Evangelium glaubst, wirst du selig' bezeichnet 'wenn' nur die Art und Weise oder den Weg der Aneignung der Gnade, nie eine Leistung von seiten des Menschen, weil die Schrift den Glauben bei der. Erlangung der Gnade und Seligkeit jeder menschlichen Leistung entgegensetzt, Röm. 3, 28; Gal. 2, 16."[1550] Alle Synergisten verkehren die evangelischen Konditionalsätze in gesetzliche Konditionalsätze.

---

exactum lege divina, sicut et caritas, obedientia, castitas etc. Ergo qui credit, implevit unam vel primam partem legis et sic habet principium iustificationis seu iustitiae. Sed principio habito requiruntur et alia praecepta opera post fidem. Hic vides, Sadoletum nihil intelligere de ista causa. . . . At nos dicimus fidem esse opus promissionis seu donum Spiritus Sancti, quod quidem ad legem faciendam necessarium est. Sed per legem et opera non impetratur.

1549) Luther, E. A. 58, 354: *Istae phrases legales non pertinent huc. . . . Sed hoc („si vis fidelis esse oportet ut opereris") dicitur contra fucatam fidem*.

1550) Vgl. die ausführliche Darlegung S. 36 f. unter „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes" und Note 96. 97 die Zitate aus Luther, Heerbrand, Seb. Schmidt, Gerhard. Letzterer legt die Mehrdeutigkeit der Konditionalsätze dar.

10. Die Gewißheit der Rechtfertigung. ^

Weil die Rechtfertigung sich durch den Glauben an das Evangelium vollzieht, und zwar durch den Glauben, den Gott selbst durch das Evangelium wirkt,[1551)] so sind die Gläubigen auch ihrer Rechtfertigung gewiß. Der Glaube selbst ist diese Gewißheit, weil Glaube und Zweifel einander ausschlietzende Gegensätze sind.[1552)] Daß die Gläubigen ihrer Rechtfertigung gewiß sind, ist nach der Schrift etwas Selbstverständliches. Die Schrift bezeugt sowohl, daß die Gewißheit durch die eigenartige göttliche Rechtfertigungsmethode beabsichtigt ist,[1553)]) als auch daß diese Gewißheit bei den Gläubigen sich tatsächlich findet.[1554)] Der Gewißheit widersprechen nicht die Zweifel, die noch fortwährend in den Christen aufsteigen, weil diese Zweifel dem Fleisch der Christen entstam-

---

1551) Röm. 10, 17; 1 Kor. 2, 3—5.

1552) Röm. 4, 20: Εις δε την έπαγγελίαν του ϑεον ον διεκρίϑη (zweifelte, schwankte nicht) τη απιστία, άλλ' ένεδνναμώϑη τη πίστει . . . πληροφορήσεις (Voll überzeugt) δτι δ έπήγγελται, δυνατός έστιν και ποιήσαι. Zweifeln gehört in das Gebiet der απιστία und ist das Gegenteil von πίστις. Vgl. Luthers klassische Beschreibung des Glaubens nach der Seite der Gewißheit in seiner Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1, St. L. III, 1886, im Anschluß an die Worte הֻקַם [HEBREW] und νπόστασις: „Der Glaube ist und soll auch sein ein Standfest des Herzens, der nicht wankt, wackelt, bebt, zappelt noch zweifelt, sondern fest steht und seiner Sache gewiß ist" usw. (Apol. 95, 48.) Chemnitz, *Loci, L. de iustif.*, über die Eigenschaft des rechts. Glaubens, p. m.. 275.

1553) Röm. 4, 16: διά τοντο έκ πίστεως κτλ Apologie 102, 84.

1554) Röm. 5, 1. 2. 9. Die Steigerung des Ausdrucks zur Bezeichnung der Völligen Gewißheit: Röm. 8, 31—39. V. 33: Τις έγκαλέσει κατά εκλεκτών ϑεοϋ; ϑεός δ δίκαιων. Chemnitz zu V. 38. 39 (πέπεισμαι) gegen Pighius (Paulus rede hier nur für seine eigene Person) und gegen Andradius (Paulus rede hier nur von einer Wahrscheinlichkeit), *Examen, De fide, p. 169: Variis artificiis locum Rom. 8 ludificare conantur Pontificii. Pighius dicit, Paulum ibi tantum de suae salutis certitudine, quam ex peculiari revelatione habuerit, loqui, non vero affirmare, omnem Christi fidelem eiusmodi certitudinem habere. Sed hoc manifeste falsum est. Paulus enim in tota illa sententia in plurali loquitur et fundamenta illius certitudinis ponit: Christus mortuus est, imo sedet ad dextram Dei interpellans pro nobis. Andradius igitur videns, has'ludificationes non posse consistere, dicit, verbum* πέπεισμαι *significare non certain fiduciam, sed verisimilem existimationem. . . . Illud vero totus contextus non clamat: Si Deus pro nobis, quis contra nos? Quomodo non omnia cum Filio nobis donaret? Quis accusabit, quis condemnabit? Deus iustificat, Christus mortuus est. ... Et post haec sequitur verbum* πέπεισμαι. *Manifestum autem est, eum cum ratione, quod dicitur, insanire, qui totam illam orationem de dubitatione conaretur explicare.*

men und daher, wie alle Geschäfte des Fleisches, nicht als Tugenden zu loben, sondern als Sünden zu bekämpfen und zu strafen sind.[1555]) Auch die Mahnungen der Schrift, nicht stolz zu sein, sondern sich zu fürchten,[1556)] sind nicht gegen die Gewißheit des Glaubens, der auf Gottes Gnadenverheißung vertraut, sondern gegen die fleischliche Sicherheit gerichtet.[1557)] — Rom erklärt im Interesse seiner Werklehre und seiner Herrschaft über die Seelen [1558)] die Gewißheit der Rechtfertigung für unmöglich,[1559)] belegt sie mit dem Fluch,[1560)] und Roms Theologen treiben nebenbei zur Verdeckung der Zweifellehre mit dem Wort „Gewißheit" Sophisterei.[1561)] Die lutherische Kirche lehrt mit der größten Entschiedenheit die Gewißheit der Gnade und Seligkeit [1562)] und deckt dabei die grundstürzenden Irr-

---

1555) 1 Joh. 5, 10: Ὁ μη πιστενων τῳ ϋ·εφ (nämlich dem Zeugnis Gottes, daß er uns in seinem Sohne das Leben gegeben hat), ψεύστην πεποίηκεναυτόν. Chemnitz, *Examen, De fide, p. 168: Hanc dubitationem numerant* (die Papisten) *non inter infirmitates et maculas camis, sed inter virtutes fidei, ut nisi dubitatio adsit, ornet et commendet fidem, sit inanis haereticorum fiducia, non fides justificans*. — Apologie 113, 28: *Si quis dubitat, utrum remittantur sibi peccata, contumelia afficit Christum, cum peccatum suum iudicat maius aut efficacius esse quam mortem et promissionem Christi, quum Paulus dicat Rom. 5, gratiam exuberare supra peccatum, hoc est, misericordiam ampliorem esse quaip peccatum*.

1556) 1 Kor. 10, 12; Röm. 11, 20.

1557) Luther: *Dicitur contra fucatam fidem. . . . Phrases legales non pertinent huc*. Note 1549.

1558) Chemnitz, *Loci, L. de iustif,, p. m. 274: Dimicant Pontificii tam acriter pro hoc dogmate (dubitationis), quia totam nundinationem negotiationis Pontificiae vident hoc fundamento niti. Conscientia enim quaerens certam consolationem, quando audit ipsam fidem, quando Christum in promissione apprehendit, debere dubitare, cumulat sine fine quaecunque opera. . . . Hinc peregrinationes, invocationes sanctorum, opera supererogationis, nundinatio Missarum, indulgentiae. ... Et cum in agone in illis omnibus conscientia non inveniat firmam consolationem, excogitatum est purgatorium et proposita sunt suffragia post mortem*.

1559) *Trident., sess. 6, can.* 9. Note 1126.

1560) *Trident*., *sess*. 6, can. . 13. 16.

1561) Bellarmin redet von einer „mutmaßlichen Gewißheit" (*certitudo coniecturalis*)! Gegen ihn Quenstedt H, 823. Der Streit auf dem Tridentischen Konzil über die Gewißheit endete naturgemäß mit einem Siege der Ungewißheit. Vgl. Quenstedt II, 818. Streit zwischen Dominikus de Soto und Catharinus RE. 2 XIV, 448; Gieseler III, 1, S. 514.

1562) Konkordienformel 528, 9; Note 1127. Luthers Charakteristik der Ungeheuerlichkeit der römischen Behauptung, daß ein Christ der Gnade Gottes nicht gewiß sein könne und solle (*monstrum incertitudinis*), Note 1128,

tümer auf, die der Zweifellehre zugrunde, liegen. Diese Irrtümer sind: 1. die Leugnung der objektiven Versöhnung, das ist, des vollkommenen Versöhnungsopfers Christi, wodurch bereits die ganze Menschenwelt mit Gott vollkommen versöhnt ist;[1563] 2. die Verachtung der objektiven Gnadenmittel (Evangelium, Taufe, Abendmahl), wodurch die durch Christum erworbene Vergebung der Sünden zur Aneignung durch den Glauben dargeboten wird; [1564] 3 die Umdeutung des Glaubens in menschliche Selbstbestimmung, Selbstsetzung, Selbstentscheidung, rechtes Verhalten usw., anstatt ihn das von Gott im Herzen gewirkte Jawort zum Evangelium (Apol. 108, 113) sein zu lassen. Den Zweifel anstatt der Gewißheit lehren daher konsequenterweise auch alle sogenannten Protestanten, die die *satisfactio vicaria* leugnen, Geisteswirkungen oder Wirkungen „der Person Christi" außer und neben den Gnadenmitteln annehmen und in bezug auf die Entstehung des Glaubens Semi-pelagianismus und Synergismus vortragen.[1565] Gefährdet

---

1563) Luther zu Gal. 4, 6, St. L. IX, 508: „Der Papst befiehlt, daß man Gott nicht ansehen soll, der die Verheißung gibt, nicht Christum, den Hohenpriester, sondern unsere Werke und Verdienste. Da folgt mit Notwendigkeit Zweifel und Verzweiflung." Chemnitz, *Examen, De iustif., p. 146: Qui vult remissionem peccatorum accipere, debet iuxta Concilii Trid. sententiam interponere peccata sua et offensam Dei, non satisfactionem Christi, sed inhaerentem suam caritatem*. Apologie 107, 110: „So der Glaube Vergebung der Sünde erlangt um der Liebe willen, so wird die Vergebung der Sünde allzeit ungewiß sein. Denn wir lieben. Gott nimmer so vollkömmlich, als wir sollen."

1564) Luther, IX, 509: „Dies ist die Ursache, daß unsere Theologie gewiß ist, denn sie bringt uns dahin, daß wir nicht auf uns selbst sehen, sondern gründet uns auf das, was außer uns (*extra nos*) ist, daß tvir nicht bauen auf unsere Kräfte, Gewissen, Gefühl, Person und Werke, sondern uns verlassen auf das, was außer uns ist, das heißt, aus die Verheißung und Wahrheit Gottes, welche nicht, fehlen kann." XI, 1735 f.: „Vorzeiten haben etliche Ketzer und noch viel irrige Geister gemeint, Gott sollte ein Sonderliches mit ihnen machen und mit einem jeglichen durch ein sonderlich Licht und heimliche Offenbarung inwendig im Herzen handeln. . . . Darum sollen wir wissen, daß Gott so geordnet hat, daß niemand soll zur Erkenntnis Christi kommen noch die Vergebung, durch ihn erworben, oder den Heiligen Geist empfahen ohne äußerlich öffentlich Mittel, sondern hat solchen Schatz in das mündliche Wort und Predigtamt gefasset." St. L. XIII, 2438: „Du sollst gewiß sein, daß dir deine Sünden durch das äußerliche Wort wahrhaftig und gewiß vergeben sind; denn die Taufe und das Wort werden dir nicht lügen."

1565) Die „Selbstbestimmung" usw. ist eine menschliche Einbildung und so auch die daraus gegründete Gewißheit.

Wird die Gewißheit der Gnade auch durch die irrige Unterscheidung von bonuin Lnstiüenin und iustiüeatio ipsa, woraus folgt, daß nicht die Vergebung der Sünden, insofern sie von Christo erworben ist und in den Gnadenmitteln zur Annahme dargeboten wird, sondern der Glaube selbst zum Objekt des Glaubens gemacht wird.[1566]

Auch bei der Frage nach der Gewißheit der Rechtfertigung ist wieder an die Gleichzeitigkeit des Glaubens und der Rechtfertigung zu erinnern: „Der Glaube versühnet und macht uns gerecht vor Gott, wenn und zu welcher Zeit wir die Zusage durch den Glauben ergreifen." [1567] Die objektive Rechtfertigung geht dem Glauben vorher, weil sie das Objekt des Glaubens bildet und durch ihre Verkündigung den Glauben erzeugt (Röm. 10, 17). Hingegen ist durchaus festzuhalten, daß die subjektive Rechtfertigung zeitlich weder früher noch später ist als der Glaube. Die Annahme eines zeitlichen *prius* oder *postsrius* würde das „durch den Glauben" (πίστει) und somit auch die Gewißheit der Rechtfertigung aufheben.

1566) Gegen diese Verkehrung des Objekts des Glaubens, *qua iustificat*, Carpzov, *Isagoge*, p. 208 sq. Note. 1531. Ferner Christian Chemnitz, *Brevis instructio futuri ministri ecclesiae*, 1660, p. 286 sqq., gegen Paul Tarnov, der die Absolution nur bedingt gesprochen haben wollte: „So ist denn offenbar, daß Tarnovs Meinung, nach welcher er lehrt, die Form und Art und Weise der Absolution müsse immer eine bedingte sein, nicht gebilligt Werden könne, sondern daß dieselbe eine kategorische oder wenigstens eine grundangebende sein müsse. Denn sonst wäre 1. den Erwachsenen Taufe und Abendmahl auch bedingt zu erteilen; 2. würde damit einigermaßen die Gewißheit der Absolution und Vergebung der Sünden gefährdet, welche nicht sowohl von der Zerknirschung und dem Glauben des Empfängers oder Beichtenden als von dem verheißenen und anbietenden Gott abhängt." (Zitiert in L. u. W. 1876, S. 195 ff.) Weil Andreas Osiander denselben Irrtum hegte wie Tarnov, urteilte Luther in seinem Schreiben an Link (8. Okt. 1533; St. L. XXI6, 1853) von Osiander: „Ich hätte nicht geglaubt, daß jener Mensch so weit von unserer reinen Lehre entfernt sei." Deshalb auch Luthers Warnung im Großen Katechismus, 494, 56, den Glauben nicht zum Fundament des Glaubens zu machen. Calov zu Röm. 4, 16 : *Promissa sunt causa fidei, quae est ex auditu et annunciatione verbi, non vero fides est causa promissionum divinarum*.

1567) Apol. 144; 105, 97; 103, 87. Auch Baier sagt III, 246 noch richtig: *Posita tide statim iustificatur homo, ita ut tempore simul sint actus, quo homini confertur tides, et actus, quo homo iustificatur.*

Die Papstkirche und die Lehre von der Rechtfertigung. ^

Andere Gemeinschaften leugnen auch die christliche Lehre von der Rechtfertigung. Dies geschieht von allen unitarischen Verbindungen, weil sie die Gottheit Christi und die stellvertretende Genugtuung Christi leugnen. Dies geschieht auch von allen Protestantischen Gemeinschaften, die die sittliche Erneuerung und Werke in die Rechtfertigung mengen. Aber die Papstkirche nimmt doch eine einzigartige Stellung zur christlichen Rechtfertigungslehre ein. Sie verflucht diese Lehre, und ihre ganze kirchliche Maschinerie ist darauf eingestellt, an Stelle der christlichen Rechtfertigungslehre die heidnische Werklehre in Kurs zu setzen und im Kurs zu erhalten.[1568)] Diese Tatsache in Verbindung mit der weiteren Tatsache, daß die Papstkirche ihr Geschäft unter dem äußeren Schein großer Kirchlichkeit und Heiligkeit betreibt, ist ein sicherer Beweis, daß das Papsttum der 2 Thess. 2 beschriebene Antichrist ist. Die Papstkirche ist die Gemeinschaft, welche unter dem Namen der christlichen Kirche im denkbar größten Gegensatz zu Christo und der christlichen Kirche steht. Während der Apostel Paulus, durch den Christus redet,[1569)] über alle Lehrer, die das Evangelium Christi durch Werklehre verfälschen, den Fluch ausspricht,[1570)] verflucht die Papstkirche in ihrem offiziellen Bekenntnis alle Lehrer, die nicht die Werke in die Rechtfertigung mengen.[1571)] Weil es nun gewiß ist, daß die

---

1568) Vgl. die oben gegebene Darstellung der römischen Lehre im Zusammenhang S. 647. Wir fügen hier noch einige Fluchdekrete des Tridentinums nach der Übersetzung von Smets bei. Sess. 6, Kanon 9: „Wenn jemand sagt, der Gottlose werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, so daß er damit zu verstehen geben will, als werde nichts anderes erfordert, das zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke. . ., der sei im Banne." Kanon 11: „Wenn jemand sagt, die Menschen werden gerechtfertigt allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oderallein durch die Vergebung der Sünden mit Ausschluß der Gnade und Liebe, die in ihrem Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen wird und ihnen inhaftet, oder auch daß die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, nur eine Gunst Gottes sei, der sei im Banne." Kanon 12: „Wenn jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als ein Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen nachläßt, oder daß dieses Vertrauen es allein sei, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei im Banne." Kanon 20 wird verdammt, daß „das Evangelium gar nur eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote Gottes zu halten”.

1569) 2 Kor. 13, 3; 1 Kor. 14, 37. 1570) Gal. 1, 8. 9; 5, 12.

1571) *Trid., sess. 6, can. 11: Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gra-*

christliche Kirche allein aus der christlichen Rechtsertigungslehre und durch dieselbe Leben und Dasein hat,[1572] so ist die Papstkirche die größte geistliche Mordanstalt unter christlichem Namen. Christen sind von der Papstkirche offiziell ausgeschlossen. Daß es dennoch Christen unter dem Papsttum gibt, kommt daher, daß vom Gesetz getroffene Seelen irgendwie mit dem Evangelium bekannt werden und, trotz des Verbotes und Fluches des Papstes, durch Wirkung des Heiligen Geistes auf Christum als den einzigen Sündentilger vertrauen.[1573)]

Luther schreibt (XII, 496 f.) über den Gegensatz zwischen der Papstkirche und der christlichen Kirche: „Daraus siehst du, wowider jetzt das ganze Papsttum mit alle seinem Anhänge tobt und wütet, und wofür sie zu halten sind, die diesen Artikel" (von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum ohne des Gesetzes Werke), „so hier St. Petrus Predigt und bestätigt durch aller Propheten und der ganzen Schrift Zeugnis, nicht hören noch leiden wollen und nicht aufhören, darob fromme, unschuldige Leute zu verfolgen; eben mit dem Schein, daß sie die Kirche sein wollen und derselben Namen aufs höchste Wider uns rühmen, so sie doch mit ihrer Lehre, Glauben und Tat über sich selbst zeugen, daß sie aller Propheten und also der ganzen Kirche Zeugnis zuwider glauben und lehren. Diese können je nicht die Kirche Christi sein, weil sie so türstiglich und unverschämt St. Petro und aller Schrift widersprechen, ja Christum selbst, als das Haupt, in seinem Wort mit Füßen treten, sondern müssen des leidigen Teufels verdammte Rotte sein und der christlichen Kirche höchste Feinde, ärger und schädlicher, denn keine Heiden oder Türken sind."

Zur Beurteilung der Papstkirche, insofern sie die christliche Rechtfertigungslehre verflucht und aus der Kirche und der Welt zu verbannen sucht, sagten wir früher:[1574] „Es kann keinen größeren Feind der Kirche Gottes geben als das Papsttum. Die Kirche lebt in der Lehre von der Rechtfertigung und durch dieselbe. Dies ist die geistliche Lebenslust, welche die Christen atmen: Mein Gott ist mir armen Sünder gnädig und macht mich selig nicht auf Grund meiner

---

tia et cmitate, quae m cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur at que illis inhaeret, aut gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit.

1572) Gal. 5, 4; 2 Kor. 3, 6.   1573) Apologie 151, 271; 270, 98.

1574) Vorträge über die Lehre von der Rechtfertigung. St. Louis 1889, S. 65 f.

Werke und meiner eigenen Würdigkeit, sondern um seines menschgewordenen Sohnes JEsu Christi, meines Heilandes, willen.' Damit diese Lehre gepredigt werden konnte, ist der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen und hat sein Gottesblut am Kreuze vergossen. Und diese Lehre nun, welche die eigentliche Lebenslust der Christen ist, und in welcher die Frucht des Todes des Sohnes Gottes zum Ausdruck kommt — diese Lehre sucht der Papst nicht nur immerfort auf alle Weise den Christen aus den Herzen zu reißen, indem er die Christen durch seinen falschen Gottesdienst auf eigene Werke und auf Werke der Heiligen führt, sondern diese Lehre verflucht der Papst auch ausdrücklich. Ja, der Papst verflucht alle diejenigen, welche dafürhalten, daß sie allein aus Gnaden um Christi willen gerecht und selig werden. Und obwohl so der Papst durch sein ganzes Kirchenwesen, ja durch schreckliche Flüche den Christen das nimmt, wodurch allein sie selig werden können, so bindet er doch wiederum die Gewissen der Menschen an sich durch lügenhafte Kräfte, Zeichen und Wunder und durch die Behauptung, keiner könne selig werden, der nicht dem Papste unterworfen sei. Sagen Sie selbst, kann es wohl einen größeren Feind der Kirche geben als den Papst? Was kann der Kirche Schlimmeres widerfahren, als wenn ihr die Lehre von der Rechtfertigung genommen wird, wodurch allein sie lebt und existiert? Wenn mir jemand das leibliche Leben nimmt, so kann er mir danach in irdischen Dingen keinen größeren Schaden mehr zufügen. So nimmt der Papst der Kirche ihr Leben, das geistliche Leben, durch die offizielle Fortnahme der Lehre von der Rechtfertigung. — Man hat an einen Nero erinnert und in seinesgleichen den Antichristen finden wollen. Man hat auf die Ungläubigen hingewiesen und diese für den Antichristen erklärt. Nun ist es wahr, ein Nero und seinesgleichen haben die Christen in Massen in grausamster Weise abgeschlachtet. Aber dabei konnten die Christen ganz fröhlich singen: ‚HErr JEsu, nimm meinen Geist auf!' Und das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche geworden. Aber das Papsttum mordet nun schon seit einem Jahrtausend immerfort Millionen geistlich, nachdem es sie unter dem Schein der geistlichen Pflege angelockt hat. Wie töricht ist es daher, wenn man in neuerer Zeit in Napoleon III. den Antichristen hat sehen wollen, und manche seit einigen Jahren sogar zu Boulanger als Antichristen Lust haben. Es ist ebenfalls wahr, die offenbar Ungläubigen sind wütende Feinde der Kirche. Aber was die Christen von den ausgesprochenen Ungläubigen zu halten haben, wissen sie. Durch dieselben werden sie

nicht betrogen. — Woher kommt es nun Wohl, daß man heutzutage in dem Papst nicht den Antichristen erkennen will? Woher diese befremdliche und traurige Tatsache, daß fast alle neueren ‘gläubigen' Theologen nach dem Antichristen umhersuchen, während derselbe vor ihren Augen groß und mächtig sein Werk in der Kirche hat? Sie stehen nicht in der lebendigen Erkenntnis der Lehre Von der Rechtfertigung und der Wichtigkeit dieser Lehre für die Kirche. Ich muß aus eigener Erfahrung bekennen, daß ich erst dann in meinem Gewissen lebendig überzeugt wurde, daß der Papst der Antichrist sei, als ich einerseits erkannte, was die Lehre von der Rechtfertigung sei, und welche Bedeutung diese Lehre für die Kirche habe, und andererseits, daß das Papsttum in der Leugnung und Verfluchung der Lehre von der Rechtfertigung sein eigentliches Wesen habe und durch den Schein der Frömmigkeit und durch die Behauptung, die alleinseligmachende Kirche zu sein, die Gewissen an sich binde."

Die neuere protestantische Theologie und die Lehre von der Rechtfertigung. ^

Schon Döllinger sprach in seinen Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirche die Wahrnehmung aus, daß der größte Teil der neueren protestantischen Theologen in der Lehre von der Rechtfertigung sich auf die römische Plattform gestellt habe.[1575] Ganz neuerdings schreibt Joseph Pohle: [1576] The strict orthodoxy of the Old Lutherans, e.g., in the Kingdom of Saxony and the State, of Missouri, alone continues to cling tenaciously to a system which otherwise would have slowly fallen into oblivion." In dem von Pohle angedeuteten Umfang ist nun freilich die christliche Rechtfertigungslehre nicht aus der Welt verschwunden. Die sogenannten Missourier sind nicht bloß im Staat Missouri und in Sachsen, sondern in allen Staaten der Union, in Canada und Südamerika und in allen Weltteilen außer in Afrika. Sodann wird die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke noch von vielen außerhalb der Missourisynode und der Sächsischen Freikirche gepredigt. Geglaubt wird diese Lehre von allen Christen in der ganzen Welt, auch von den Christen, die im äußeren Verbände der Papstkirche gefangen gehalten sind.[1577] Aber wahr ist,

---

1575) Lehre u. Wehre 1872, S. 352.

1576) *Catholic Encyclopedia* VIII, 576 [Google Bks].

1577) Vgl. über die Übereinstimmung aller Christen in der Lehre von der Rechtfertigung S. 621.

daß die neuere protestantische Theologie, die mit der Inspiration der Schrift das Schriftprinzip aufgegeben, hat und nun vom „Erlebnis" und andern subjektiven Normen aus die christliche Lehre bestimmen will,. mit der christlichen Lehre von der Rechtfertigung gebrochen hat. Wir haben gesehen, daß die Lehre von der Rechtfertigung folgendes voraussetzt und in sich begreift: 1. die durch Christi *satisfactio vicaria* vorhandene objektive Versöhnung oder Rechtfertigung, 2. die Verkündigung und Darbietung der objektiven Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden durch das Wort des Evangeliums, 3. die Entstehung des Glaubens an das Wort des Evangeliums durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort ohne menschliche Mitwirkung, 4. die Zueignung der im Wort des Evangeliums ausgesprochenen Vergebung der Sünden *sola fide*, ohne Einmischung der „Umbildung der Menschheit" oder des Glaubens als „ethischer Tat" oder „Keims der guten Werke". So gewiß die neuere Theologie, und zwar nicht bloß die negative, sondern auch die positive, alle diese Faktoren leugnet, nämlich die *satisfactio vicaria* als zu gesetzlich und „dinglich" bekämpft, die Darbietung des Heils nicht allein durch das Wort des Evangeliums, sondern durch die Erscheinung des „geschichtlichen Christus" vermittelt sein läßt, in bezug auf die Entstehung des Glaubens synergistisch lehrt („Selbstentscheidung", „Selbstsetzung") und den Glauben in der Rechtfertigung als sittliche Tat oder als Keim der Erneuerung oder als Mittel der Einpflanzung in die neue Menschheit faßt: so gewiß ist sie (die neuere protestantische Theologie) in das römische und schwärmerische Lager übergetreten.[1578] Sie bekundet dies

---

1578) Vgl. den Abschnitt über die modernen Versöhnungstheorien und deren Wirkung auf die Lehre von der Rechtfertigung S. 429 ff., über die Wirkung des Synergismus auf die Rechtfertigungslehre S. 591 ff. Walther, L. u. W. 1872, S. 352: „Eine Theologie, die den Glauben zur eigenen Tat des Menschen macht und den Grund, warum gewisse Menschen selig werden, während andere verloren gehen, in deren freier persönlicher Entscheidung, in deren Verhalten, in deren Mitwirkung sucht, unterscheidet sich von der römischen Rechtfertigungslehre nur noch durch ihre Terminologie.” — Daß Ritschl die Vorstellung hervorrufen konnte, als ob er ganz oder doch teilweise die christliche Rechtfertigungslehre vortrage, erklärt sich nur aus der Verkommenheit einer sogenannten wissenschaftlichen Theologie, die sich, anstatt an der Heiligen Schrift, an dem menschlichen Ich „orientiert”. Was Ritschl in drei Bänden über „Rechtfertigung und Versöhnung” vorträgt, läßt sich kurz in zwei Sätze zusammenfassen: 1. Ritschl ladet den Menschen ein, sich vorzustellen, daß Gott den Sündern ohne die stellvertretende Genugtuung gnädig gesinnt ist; 2. Ritschl fordert den Menschen zu „religiösen Funktionen” (Glaube an die göttliche Vorsehung, Vertrauen in allen Lebenslagen,

auch dadurch, daß sie die in dieses Lager gehörenden Verdächtigungen der christlichen Rechtfertigungslehre wiederholt, nämlich die Verleumdung, daß diese Lehre, weil zu „juridisch" und „intellektualistisch" gefaßt, die Heiligung und die guten Werke schädige — Auch hier weisen wir wieder darauf hin, daß die Vertreter der modernen Theologie ihre das Christentum allerdings verleugnenden Theorien nicht immer bei sich selbst in die Praxis uMsetzen, sondern in ihrem Verkehr mit Gott und sonderlich in der Todesnot ihre „ethische" Auffassung der Rechtfertigung vergessen, ihren einzigen Trost in Röm. 3, 28; Joh. 3, 16; Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7 usw. finden und damit tatsächlich sich selbst widerlegen.[1579] Aber das hebt die Pflicht nicht auf, ihre gründstürzenden Theorien mit allem Ernst als gefährliches Gift für die christliche Kirche zu bekämpfen.[1580]

Demut, Geduld, Gebet) auf, um auf diese Weise „die persönliche Gewißheit der Versöhnung" zu „erleben". Das Ganze ist eine Spielerei mit *non-entia*, weil Gottes Gnade „ohne Köste" (Luther) ein *non-ens* ist. — Ihmels nimmt auch in bezug auf.die Rechtfertigung eine schwankende Stellung ein. In „Zentralfragen" (S. 119) scheint er eine objektive Rechtfertigung zuzugeben, RE. 9 XVI, 506 leugnet er sie entschieden, indem er dem Glauben nicht „den Inhalt" geben will: *Deum placatum esse, unb auS Corp. Ref.* VIII, 580 die Melanchthon zugeschriebenen Worte zitiert: *Horribilis impietas est dicere, omnibus hominibus, etiam non credentibus, remissa esse peccata*. Dieser Satz widerspricht erstlich direkt der Schrift (2 Kor. 5, 19: μη λογιζόμενος αντοϊς τα παραπτώματα αυτών), zum andern zerstört er jede Möglichkeit, eine Rechtfertigung durch den Glauben zu lehren. Es ist übrigens ungewiß, ob das Schriftstück, dem jener Satz, entnommen ist, von Melanchthon verfaßt wurde. Vgl. die Vorbemerkung des Herausgebers (1. c., p. 579) und die Nachbemerkung zu der Unterschrift “*Haec subscriptio non legitur in codice*." Ich halte Melanchthon nicht für den Verfasser, weil der lateinische Stil einfacher, bestimmter und weniger rhetorisch ist als der Melanchthons. Die Leugnung der objektiven Rechtfertigung stimmt übrigens mit der Stellung Melanchthons, insofern sein theologisches Denken vom Synergismus beherrscht wurde. Deshalb war er 1530 und 1536 geneigt, das *sola fide* preiszugeben, was dann im Leipziger Interim tatsächlich geschah. (G. Plitt, RE. 2 VI, 777.) Der Synergismus schließt die Leugnung der objektiven Versöhnung und des *sola fide* in sich.

1579) Vgl. die S. 442 ff. angeführten Beispiele.

1580) Über die Stellung der neueren Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung: Nitzsch-Stephan, Dogmatik, S. 682 ff.; Ihmels, RE.3 XVI, 482 ff.; Luthardt, Dogm., S. 314 ff.; Luthardt, Glaubenslehre, S. 458 ff,; Holtzmänn, Neutest. Theol. II, 131 ff.; Hönecke, Dogmatik, III, 355 ff.; G. Schulze-Walsleben, Lehre u. Wehre 1893, S. 80 ff.; H. Schmidt, RE. 2 XII, 576 f.